CONTRIBUTIONS TO BIBLICAL EXEGESIS & THEOLOGY 54

Edited by
Michael Labahn and Outi Lehtipuu

Anthropology in the New Testament and its Ancient Context

PEETERS

OCT 0 4 2011

230

ANTHROPOLOGY IN THE NEW TESTAMENT AND ITS ANCIENT CONTEXT

CONTRIBUTIONS TO BIBLICAL EXEGESIS AND THEOLOGY

EDITORIAL BOARD

Kristin De Troyer (St Andrews, Scotland)
Geert Van Oyen (Louvain-la-Neuve, Belgium)

ADVISORY BOARD

L. Doering (Durham, England)
B. Gaventa (Princeton NJ, USA)
A. Merz (Utrecht, the Netherlands)
J. Sasson (Nashville TN, USA)
B. ter Haar Romeny (Leiden, the Netherlands)
J. Wright (Atlanta GA, USA)

Michael Labahn and Outi Lehtipuu (Eds)

ANTHROPOLOGY IN THE NEW TESTAMENT AND ITS ANCIENT CONTEXT

Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
BS
2545
.S55
A58
2010

PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2010

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

© 2010 — Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

ISBN 978-90-429-2342-3
D/2010/0602/130

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

CONTENTS

INTRODUCTION VII

Ida FRÖHLICH (Hungary)
Dealing with Impurities in Qumran – Some Observations on Their Nature and Rationale 1

Tom HOLMÉN (Finland)
Jesus' Inverse Strategy of Ritual (Im)purity and the Ritual Purity of Early Christians 15

Lorenzo SCORNAIENCHI (Italy)
σάρξ und σώμα bei Paulus: Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität 33

Martin MEISER (Germany)
Some Facets of Pauline Anthropology – How Would a Greco-Roman Reader Understand It? 55

George VAN KOOTEN (The Netherlands)
The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus 87

Päivi VÄHÄKANGAS (Finland)
Platonic, Sethian and Valentinian Views of the Tripartition of the Human Soul. 121

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI (Spain)
Ancient Conversion between Philosophy and Religion: Conversion and Its Literature 135

Outi LEHTIPUU (Finland)
Biblical Body Language: The Spiritual and Bodily Resurrection. . 151

Imre PERES (Slovakia)
Sepulkralische Anthropologie 169

SEMINARY LIBRARY

Margareta GRUBER (Germany)
Anthropologie der Bilder im Johannesevangelium 183

Walter ÜBELACKER (Sweden)
Anthropologie und Vollendung Perspektiven im Hebräerbrief . . . 209

GENERAL INDEX 241

INDEX OF PASSAGES 245

INTRODUCTION

The anthropological quest is still one of the classic approaches in historical-critical as well as in other methodological approaches to the New Testament texts – reflecting perhaps the old connection between systematic and biblical theology. Nevertheless, anthropological ideas in the New Testament are seldom explicit, even less frequently are they expressed in clearly defined terms. Instead of independent reflections on human nature, there are stories about human beings and their (inter-) actions and / or parenetic teaching that is based on some, often unstated, presuppositions of what humans are like. This vagueness makes it difficult to construct any coherent "New Testament anthropology." And even greater obstacle is the complexity of anthropological discourses in the New Testament. The oversimplified distinction between Jewish psychosomatic monism and Greek body-soul dualism has long been rejected. The texts from the Second Temple period especially show that there existed a variety of anthropological ideas in Jewish thinking and that even mutually contradictory ideas could coexist. All this has shown that it is as impossible to write a coherent New Testament anthropology as it is to write a coherent New Testament theology.

However, at the same time, anthropological issues have become even more crucial. Discussions on the nature of humanity have been advanced in many fields including philosophy, biology, psychology, neurophysiology, sociology, and cultural studies. Religious studies and theology can add another important aspect to the efforts of understanding what humanity is all about, even in present-day discourses. Anthropology is not only a theoretical construction but it has profound effects on the overall worldview of individuals and societies, not least on ethical decisions and praxis.

This recent collection of essays offers some new angles, new methodological approaches and important insights relevant to the anthropological views in the New Testament. Most of the articles were presented and discussed at the seminar *Early Christianity between Judaism and Hellenism* at the annual meeting of the *European Association of Biblical Studies* in Piliscsaba and Budapest, Hungary, in August 2006. The outcome is a truly European collection with contributions from scholars

working and living in both the east and west, the south and north of the continent. We wish to thank all the contributors for being ready to present their work in this collection and as well as everyone who took part in discussions in Piliscsaba and Budapest.

In the opening article of the volume, Ida Fröhlich (Piliscsaba, Hungary) discusses the human body and its purity – a key feature in many ancient cultures and their anthropological systems. She shows how the purity system structured the worldview and life in the Qumran community. For the Qumran dwellers, their community was a holy place where all impurities must be excluded. Fröhlich suggests that a core idea in the rationale behind the Qumran purity regulations was the danger of the demonic. Her analysis of the Qumran purity regulations illuminates the Jewish system of ritual impurity on the whole.

Questions of purity and impurity also constitute the theme of the article by Tom Holmén (Åbo Akademi, Finland). He suggests that despite the surprisingly relaxed attitude of the early Christians toward the Jewish purity paradigm, ritual (im)purity had not lost its significance for them. Holmén introduces the concept of inverse strategy of ritual (im)purity. Whereas in Jewish thinking, uncleanness was transferable but cleanness was not, in the New Testament, Jesus' contact with the unclean does not make him impure. Instead of being contaminated, Jesus inversely transmits purity. Holmén argues that at least some early Christians saw themselves as having become part of this contagious purity and as communicators of purity.

Lorenzo Scornaienchi (Erlangen, Germany) focuses on the key anthropological terms σάρξ and σώμα in Paul. He discusses several aspects that he finds problematic in recent research on the theme, such as an uncritical use of methodological presuppositions from other disciplines, a tendency to blame Paul's discussion of "body" as serving a repressive ethic to strengthen the hierarchic structure of ancient society, a lack both of an evaluation of the role of eschatology in Paul's anthropology and a semantic investigation of the key terms. In contrast to Bultmann's view, Scornaienchi establishes a schema according to which σάρξ represents the human being in his or her life and activity and describes human destructivity whereas σώμα refers to inactivity that, in the power of the Spirit, is determined by constructiveness based on Christ's death and resurrection.

Paul's anthropological language is also the theme of Martin Meiser (Nürnberg, Germany) who argues that Paul mostly relies on Biblical anthropological categories and only seldom on philosophical Hellenistic

ones. This observation leads Meiser to ask how a Greco-Roman reader would understand Paul. His conclusion is that in his anthropological discourse, Paul fails to follow his strategy of "becoming to those outside the law as one outside the law" and to engage in philosophical debate. Despite some affinities between Pauline and Greco-Roman philosophical anthropology, especially Stoic thought, there are more discrepancies. Paul seems not to be interested in creating a coherent anthropology intelligible to a philosophically educated member of Greco-Roman society.

George van Kooten (Groningen, the Netherlands) looks at Paul's anthropology from another angle, namely, in relation to Philo's view of humanity. Both writers build on a tripartite anthropology, already known from Plato that, at the same time, is strongly colored by their Jewish heritage. Van Kooten argues against the scholarly opinion that sees Paul's understanding of the heavenly and earthly human being as polemical against a Philonic view. In his reading, Philo and Paul are not that far apart: both make use of a similar tripartite anthropology that distinguishes between body, *psychē* and *pneuma* and both call the highest part of a human being not only *nous* but, due to the verse Gen 2,7, preferably *pneuma*.

The Platonic, tripartite anthropology is also at the core of the article by Päivi Vähäkangas (Helsinki, Finland). She analyzes the common elements in the teaching concerning the human soul among Sethian, Valentinian and Platonic writers. Vähäkangas shows that a tripartite division of the human being is not only characteristic of Valentinian anthropological teaching but also belongs to the Sethian tradition, as well as to Pauline teaching. Her second theme is to describe the distinct postmortem destinies of souls according to these traditions. This destiny is closely linked with the way the structure of the soul is envisioned. Despite the division of the human being into three, however, there are only two alternate destinies, salvation or doom.

Miguel Herrero de Jáuregui (Madrid, Spain) discusses another kind of adaptation of a Hellenistic philosophical concept to early Christianity, namely, conversion. Dealing especially with the so-called "protreptic discourses", he shows how the Christian understanding of conversion had profound consequences for the view of humanity. Unlike pagan protreptic writers who introduce a choice between two possible ways, Christian writers advocate a complete change: pagans must abandon their way of life and replace it with a Christian praxis. From their point-of-view, the world is sharply divided into two with no neutral space in between. Non-Christians are already on the wrong side and will be condemned if they fail to change.

In her article, Outi Lehtipuu (Helsinki, Finland) discusses different early Christian ideas of the resurrected body. She argues that from early on, there was a diversity in the early Christian resurrection belief: for some it meant bodily restoration on the renewed earth, for others a resurrection of the spirit, and for yet others, an experience prior to death. A similar kind of diversity already existed in contemporary Judaism. The New Testament tradition concerning Jesus' resurrection is likewise ambivalent and contains opposing features. Paul, on the other hand, seems to insist on a bodily resurrection but this body is radically transformed and in no way resembles the earthly body. She also remarks that even though in many ancient descriptions the afterlife is reserved for souls only, these souls are "somatized," i.e., described using "corporeal" language.

Imre Peres (Komarno, Slovakia) shares this last statement. In his article, he sketches a new aspect of anthropology that he calls "sepulchral anthropology." This refers to an otherworldly existence or to the hope of a life after death. In addition to epitaphs, he finds such an anthropology in texts reflecting popular piety, in ancient Greek mythological beliefs and in Biblical texts. He argues that even though the body was believed to remain in the tomb, the surviving part was envisioned in some kind of a material existence that enables the souls to feel physical pleasure or pain. For this reason, a "postmortem anthropology" is not easily described as either "dualistic" or "monistic."

Margareta Gruber OSF (Hochschule der Pallottiner, Germany) analyzes selected imagery in the Gospel of John in order to portray the relationship between God and human beings using a narrative methodology. She argues that the Fourth Gospel develops a concept of mutual interrelation ("Gegenseitigkeit") between God and humanity by setting it into narrative scenes. Her special focus is on two narratives that describe Jesus' encounter with a female character: the Samaritan woman (John 4) and Mary of Bethany who anoints him (John 12). By developing a narrative network and using the ancient ideal of friendship, the author of the Gospel establishes an "anthropology of images" that aims at leading the readers into the experience of mutual love between God and humanity.

In the final contribution, Walter Übelacker (Lund, Sweden) analyzes the anthropological perspectives in Hebrews starting with terminology. He discusses as major themes the importance of seeing humanity as God's creation, the human responsibility before God's demand for faith and obedience and human gratitude toward God. In the last section, he places anthropology in relation to the high priest Christology of the letter.

Übelacker concludes that the view of humanity contains both negative and positive aspects. On the one hand, Hebrews refers to human weakness, sinfulness and mortality but on the other hand, it makes positive statements about how anyone may be redeemed and may contribute to one's own salvation.

As a final word of thanks, we want to express our gratitude to the staff members of Uitgeverij Peeters, to the Peeters family and to the Editorial Board of the Series Contributions to Biblical Exegesis and Theology, especially Geert van Oyen for accepting our collection for publication. A special word of thanks to Gilbert Van Belle for all his help and to Alin Suciu and Päivi Vähäkangas for compiling the indices.

DEALING WITH IMPURITIES IN QUMRAN – SOME OBSERVATIONS ON THEIR NATURE AND RATIONALE

Josephus and Essene Purity

Human body and its purity have a key role in any aspect of biblical and Qumran anthropology. Ideas concerning purity and pollution are said to be universal and to share many common features. Purity systems of various cultures mean classifications of the created world in terms of a system. They are characteristic for the culture they represent – as such, they are reckoned among the major themes and issues of cultural anthropological research.

Josephus Flavius – who says that he had studied the Jewish sects in his youth – gives two descriptions on the Essenes in his *Antiquities* (*Ant* 18,18–22) and *Jewish War* (*BJ* 2,119–61). The basis of the self-identification of Jewish groups was their attitude to ritual purity based on their halakhah, i.e., legal exegesis. Josephus' reports were intended for a Greek audience, and he never used in his text Jewish halakhic terms (although being knowledgeable about halakhic matter). However, he gives several important facts about the purity practices of the Essenes. In the *Antiquities*, he reports of a sole group of Essenes living in celibacy and community property, the religious practice of which is centered around ritual purity instead of cult practice: "They send votive offerings to the temple, but perform their sacrifices employing a different ritual of purification". The *Jewish War* gives a lengthier description on the Essenes (esp. *BJ* 2,123–40). Here the author reports on two branches of the Essenes, and gives a more detailed description on their purity practice. His report is introduced by a general statement on Essene attitude to holiness and purity: "the Essenes have a reputation for cultivating peculiar sanctity (*dokei semnotēta askein*)". Their special demand to purity is expressed also in their external appearance, being always dressed in white (*BJ* 2,123).[1] Josephus says that they consider oil defiling

[1] Flavius Josephus, *The Jewish War* 2,123; cf. 1QM 7,9-10.

(*BJ* 2,123).[2] He also reports of their daily ritual baths before a meal (*BJ* 2,129). Ritual baths are also taken among members living in families; women also take ritual baths (*BJ* 2,161). They consume their meals in ritual purity in their refectory which they consider as "some sacred shrine" (*hagion temenos*) (*BJ* 2,129–30). The holy and the profane are separated in their community: their holy vestments are not used for profane activity, and are kept aside (*BJ* 2,131). They consider even clamour and disturbance as polluting: "no clamour or disturbance ever pollutes (*miainei*) their dwelling" (*BJ* 2,132). Ethical impurity is not allowed either. For that reason they guard their soul "from unholy gain" (*BJ* 2,141). They do not eat any "forbidden thing" (*asynēthon*) (*BJ* 2,152).[3] They consume pure food and drink on common meals, where only the initiated and a group of adepts are allowed to participate at (*BJ* 2,138-39). They are not allowed to accept food from anybody who is not a member of the sect (*BJ* 2,143). The objects given to the adepts for the time of probation – a small hatchet (*axinarion*), a loin-cloth (*perizōma*), and white raiment (*leukē esthēta*) – are all related to purity practice (*BJ* 2,137). The first object is used when relieving: "they dig a trench a foot deep with a mattock (*skalis*)". When relieving they are "wrapping their mantle about them, that they may not offend the deity,[4] sit above it. [i.e., the trench]". They then replace the excavated soil in the trench". After having discharged they wash themselves, since "they make it a rule to wash themselves as if defiled" (*BJ* 2,148-9).[5] They do not go to stool on Sabbath (*BJ* 2,147).

Impurity in the Old Testament and Qumran Concepts

The Qumran system of ritual impurities is based on the biblical system of ritual purity. The main categories of human impurities in this system are: the dead, blood, bodily discharges, and scale diseases (*ṣara'at*, so-called leper). Impurity is transferable by touch, liquids, and air (according to the strength of the impurity).[6] The strongest case of impurities is corpse

[2] It was not oil itself that they considered impure. Oil was considered as one of the most effective mediators of impurity. For that reason they were cautious in using oil, and they did not use it for anointing their body.

[3] I.e., things considered as impure consequently forbidden according to the Mosaic dietary laws.

[4] The sun, cf. 2,128.

[5] Biblical law requires a ritual purification following defilement. The means of the discharge from impurity is usually water.

[6] For a general view on the system, see D.P. WRIGHT, *Unclean and Clean. Old Testament*, in *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday 1992, 6,729-41, esp.

contamination which can be transmitted even by air. Peculiarities of Qumran ritual system are expressed in the halakhic literature of the community. Special legal exegesis – halakhah – is the basis of their self-identification.[7] The Qumran halakhic system specifies the cases of contaminations found in the Biblical system, enlarging sometimes the circle of impurities, and adding new sources of impurities to those known from the Bible. To cite just a few examples:

Qumran halakhah related to cases of ***corpse*** contamination specifies that the corpse makes impure the whole inner space of the house where the dead is to be found. "Whatever is in the house and whoever enters the house shall be unclean for seven days" (11Q19 49,10).[8] A dead foetus in the mother's womb makes the mother's body impure "like a tomb"; and her impure body is considered as a transmitter of impurity to her environment (11Q19 50,10-16).

Biblical ritual purity system considers as impure human ***discharges*** such as seminal emission, menstruation, lochial discharge, irregular male genital discharge, and abnormal menstural flow.[9] The Qumran texts give detailed prescriptions for obviating the encounter with these impurities.[10] Discharges as excrement, urine, and saliva are not listed in the Bible among impurities. Neither does Qumran literure give a detailed list about them. Some of them are referred to in various texts when reporting of the practice. Spitting was forbidden in the community (*BJ* 2,147, 1QS 7,13).

729-731. On questions of purity system, see M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966; T. FRYMER-KENSKY, *Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IN 1983, pp. 399-414; J. MILGROM, *The Priestly Impurity System*, in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies: Division A: The Period of the Hebrew Bible*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1986, pp. 115.118-119.121–125.

[7] On the Qumran purity system, see H. HARRINGTON, *The Impurity System of Qumran and the Rabbis* (SBLDS, 143), Atlanta, Scholars Press, 1993; M. BROSHI, *Qumran and the Essenes: Purity and Pollution, Six Categories*, in *RevQ* (2006), 463-474, gives an overview on Essene beliefs concerning the domains of human life concerned of purity regulation.

[8] According to the text, the corpse makes also the upper level of the house impure if the two levels have a common air space, i.e., if there is no partition wall and door between the two levels.

[9] See D.P. WRIGHT – R.N. JONES, *Discharges*, in *The Anchor Bible Dictionary* 2, New York Doubleday, 1992, 204-207.

[10] 4Q284a (4QTohorot G, Leqet), the prescriptions relating to the collecting of olives in order to obviate the pollution caused by a person considered as a *zāb*. For a general view of the system, see HARRINGTON, *The Impurity System* (n. 7), pp. 47-67.

The Bible says only that contact with the spit of an impure person causes impurity. Thus the spitting is, according to the biblical concept, a means of transfer of the impurity, similarly to other liquids like water and oil. It is not probable that the spit in itself was considered by the Essenes as impure since it is not mentioned in any other restraint. It is highly probable that the above prohibition expresses rather their caution vis-à-vis the danger of encountering with potential impurity.

According to Josephus, the Essenes were particularly strict in observance of the ***Sabbath*** (*BJ* 2,147). This is affirmed by the meticulous regulations concerning the Sabbath in the Damascus Document (CD 10,14–11,18). In addition to the validation of biblical prescriptions, the Damascus Document includes special Essene halakhah on the Sabbath.[11] The ban of labour and that of the incending of fire (cooking) are of biblical origin. The Damascus Document extends the ban to the consumption of unprepared food: "He shall eat nothing lying in the fields" (CD 10,22). The ban of labour is extended to the use of any utensil, even in the case of saving life (CD 11,16-17; 4Q265 7 1,7-8).

Sabbath was also related to the space. According to Qumran regulation, humans were allowed to use only a limited space on Sabbath: "Let him not walk about outside of his city more than one thousand cubits" (CD 10,21).[12] Similarly, the consuming of food was limited to a certain space, since eating and drinking were allowed only within the camp in Qumran regulation (CD 10,23).

Sabbath was not to be violated by any impurity. Everything that could make the Sabbath impure, even potentially, was banned on this day. Sexual life is understood in the Bible as making temporarily physically impure.[13] It was this principle which may have served as a ground for the ban of sexuality on Sabbath among the members leading a married life.[14] The motive of the ban of opening "plastered" (sealed) vessels on the Sabbath is the danger that the vessels may contain something impure (CD 11,9). Underlying Qumran view of the ban on spending the Sabbath

[11] On the halakhah of the Sabbath, see L. H. SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran*, Leiden, Brill, 1975, pp. 76-133; ID., *Reclaiming the Scrolls*, Philadelphia – Jerusalem, Jewish Publication Society, 1994, pp. 275-282.

[12] The distance is half of the rabbinic limit, see SCHIFFMAN, *The Halakhah* (n. 11), pp. 91-98.

[13] Seminal emission results in temporarily physical impurity (Lev 15,16-18; cf. Exod 19,10-11.14-15; Deut 23,10-15; 1 Sam 21,4-7).

[14] So E. QIMRON, *The Halacha of Damascus Covenant – An Interpretation of 'Al Itarav*, in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies: Division D, Vol. 1*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1986, pp. 9-15 (Hebrew).

among (or close to) gentiles was that gentiles were considered as impure (CD 11,14-15). Secular speech was considered in the Qumran view as violating the Sabbath. For that reason only reading, studying and uttering benedictions were allowed for the members (4Q264/a).[15]

Holy Space and Impurity in the Temple Scroll

The Temple Scroll found in Cave 11 is a text of halakhic exegesis of the Torah. It is a composite work presenting Old Testament law in a thematic order, collecting passages with identical content, and harmonizing them with the aim of exegesis. The work may have undergone several stages of supplement and redaction during its existence. The first redactions of the text were, to all probability, completed before the establishment of the Qumran settlement.[16] The Temple Scroll depicts the image of a community called "Israel" which secedes from everything impure. The writing is supposedly authored by priests interested in questions of sacrifices and purity. It was in a very high esteem in Qumran. Qumran halakhic texts show many passages which agree with the legal exegesis of the Temple Scroll. The Temple Scroll gives a detailed description of an ideal Temple,[17] and the appropriate order and ritual of its sacrifices. Although the situation reflected in the Temple Scroll is not the real everyday practice but an *Idealbild* of the Temple and its practice, the work is by all means appropriate for reconstructing principles and views of the community. Thus, the Temple Scroll must be taken into consideration when speaking of halakhic principles on purity in the Qumran community.

The building of the Temple and its courts as described in the Temple Scroll form a regular and symmetrical architectural construction.[18] The temple and its precincts are the main center of a series of concentric circles representing diminishing levels of holiness.[19] No impurity is allowed

[15] BROSHI, *Qumran and the Essenes* (n. 7), p. 472.

[16] The work does not give any hint to a local separation of the group which is the adressee of the prescriptions contained in it.

[17] The Temple will not become a reality before "... the day of creation on which I shall create my sanctuary, establishing it for myself for all time according the covenant which I have made with Jacob in Bethel" (11QTS 29,9-10).

[18] Modeled probably according to the principles of the Hellenistic (Archidamic) architecture, see M. BROSHI, *Visionary Architecture and Town Planning in the Dead Sea Scrolls*, in D. DIMANT – L.H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute of Advanced Studies in the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, (STDJ, 16), Leiden, Brill, 1995, pp. 9-22.

[19] For the concept of the "graded holiness" see P.P. JENSON, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup, 106), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

on the Temple's territory. According to an itemized list the following impurities are not allowed to be in the Temple's territory: those suffering from a nocturnal emission are not allowed to enter the Temple for three days (11QT 45,7-10). Blind men are, for all their life banned from the sanctuary (11QT 43,12-14). A person having a discharge is allowed to enter only after seven days of purification (11QT 43,15-17). A person unclean through a contact with the dead may enter after seven days of purification (11QT 43,17). Even unclean birds are banned from the roof of the gates and the buildings of the sanctuary (11Q19 46,1-3).

The Temple is separated from the City of the Temple[20] by a one-hundred-cubit-wide ditch around the sanctuary (11Q19 46,9-11). Although the city is in itself a separate entity, it represents a certain level of holiness which it owes to the presence of the neighbouring Temple. Some of the bans concerning the City of the Temple are identical with those concerning the Temple. "No man who has had sexual intercourse with his wife shall enter anywhere into the city of the sanctuary" for three days (11QT 45,11-12). No blind man "in all his days" (11Q19 45,12-13), no "whoever is to purify himself from his flux", for seven days (11Q19 45,15-16), "no one unclean through contact with a corpse" until he has purified himself (11Q19 45,17), no leper or smitten in his body (11Q19 45,18) may enter the city. Skins of animals not slaughtered in the Temple are banned from the city. Wine, oil or any food or drink are to be kept only in skins of animals slaughtered in the Temple (11QT 47,7-18). This prescription aims to enforce the observing of the purity of food and drink in the city.[21]

The city is surrounded by two further imaginary circles. The first circle is 3000 cubits wide, the distance of the latrines from the city. The second one is a distance of three days of journey (ca. 60km), within which it is forbidden to slaughter animals (11QT 52,13-16.19-21).[22]

The establishment of the latrines is regulated by further prescriptions in the Temple Scroll. They must be built to the north from the city, and

[20] The City of the Temple in the Temple Scroll is modeled after Jerusalem. However, it is highly improbable that the prescriptions have any historical value.

[21] According to 4QMMT, dogs are not to be brought into Jerusalem (also called here "sacred camp"), since they may eat some of the bones and rest of the meat of animals slaughtered in the Sanctuary (4Q394 frg. 8,4,8-10). Consequently, contact of the holy (rests of the sacrificial meet) and the impure (dogs) would violate the holiness of the city.

[22] Clean but blemished animals can be slaughtered and eaten outside a perimeter of 30 stadia (ca. 6 km), see 11QT 52,17-19.

must be covered by a roof so that the sun can not shine into them (11QTS 46,13-16). The exclusion of the latrines from the territory of the city reflects that the author(s) of the Temple Scroll considered them as impure and as a source of impurity. Latrines were excluded not only from the holy space but also from the holy time: the prescribed 3000 feet distance from the city made it impossible to use them on Sabbath (the Sabbath walk permitted by Qumran prescriptions being only 2000 feet). No biblical reference proves that latrines and excrement were considered as impure in biblical views. However Deut 23,13-15 bans latrines from the territory of the war camp. The underlying concept of the ban is that the war camp was also considered as holy during the holy war.[23] Consequently, it was not allowed to take into it anything impure. The ban of the latrines from the holy camp proves that excrement was considered as offending the holy; that is impure.[24] The ban of the latrines from the "city of the Temple" tallies with the previous bans issuing from the holiness of the city. Everything impure must have been excluded from the city and was to be kept outside of it. The city was to be spared even from the sight of the impure due to the orientation of the doors of the latrine. At the same time the motive of the orientation of the openings of the latrines (north) was to hide their content from the rays of sunlight. Although modelled after Jerusalem, the City of the Temple (*ʿyr hmqdš*) described in the Temple Scroll is not a real city. Similarly to the Temple – of which it is stated that it was a model of a future ideal Temple – the city of the Temple is, to all probability, a model of the Essene dwelling places considered as holy where people were demanded to live in purity.

The Qumran Site as a Holy Space – Disclosing and Hiding of Impurity

Israel in the the Temple Scroll is a community living among pagan neighbours; it is not a community physically separated from its ambiance. A community physically separated appears in the middle of the second century when the site of Qumran was occupied by its new inhabitants and a new community began its life there. The site of Qumran, the headquarters

[23] Cf. R. De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, McGraw-Hill 1961, ch. *The Holy War*.

[24] This ban is not mentioned related to any other holy space. This kind of impurity was not even mentioned among impurities, probably due to its frequent and regular nature. In everyday life, it might have been dealt with in the same way as with other frequent and regular impurities such as menstruation and was not banned from human dwelling place; presumably a separated place was reserved for them.

of the community was, to all probability, considered as a holy space. Although various places of religious activities are not to be discerned with certainty (no prayer room has been identified yet), the presence of the several ritual baths which were found on the site indicate that means of purification for the inhabitants were secured in their settlement.

Inhabitants of Qumran lived in a priestly purity on their holy site. Purity was an overall demand for the inhabitants. The same demand was the reason and origin of the celibacy of people living on the site. As to celibacy, the preserved texts do not contain any pledge for it; similarly there is no trace of such an oath in the rest of the texts. It was the *space* of Qumran and its holiness which banned sexuality from the site as an act which causes a temporary physical impurity. Sexuality was allowed in the cities where members of the other branch led a married life, with the aim of procreating children.[25] As to the site, no kind of impurity – even weak and temporary impurities – was allowed on it.

On the Qumran site, holy and impure spaces were separated from each other, the space of the living being separated from the space of the dead. Qumran burial practices differ considerably from the normative Jewish customs of the Second Temple period.[26] The three cemeteries near the settlement contain individual shaft graves. The main cemetery is located 30-40 meters east of the settlement, separated by a wall from it. A *miqveh* near the wall may have served the purposes of ritual purification of one returning from the cemetery and re-entering the holy space.[27] Qumran cemetery contains, although in a limited number, graves of children and women, mainly on the fringes of the burial lots. Exclusion of sexuality and married life from the settlement considered as a holy place for the living did not purport the seclusion of the women and children from the place of the dead, the cemetery.

[25] The Damascus Document was written for married members living in the cities of the country. Its text (including fragments from Cave 4) contains several prescriptions concerning family and women, e.g., 4Q267 6,4-5 on marital sexuality.

[26] For the cemeteries, see R. De Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumran. Le cimetière*, in *RB* 63 (1956) 569-572; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Paris, Gabalda, 1993, pp. 693-702; R. Hachlili, *Burial Practices at Qumran*, in *RevQ* 62 (1993), 247-64; Id., *Cemeteries*, in L.H. Schiffman– J.C. Vanderkam (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls 1*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 125-129.

[27] J. Branham, *Hedging the Holy at Qumran: Wall sas Symbolic Devices*, in K. Galor – J.-B. Humbert – J. Zangenberg (eds.), *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17-19, 2002*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 117-131.

"Covering the Feet"

Similarly, the impure stool was also banned from the holy space. It was not only banned; the demand of the hiding of this source of impurity is a characteristic of the phenomenon. The idea of "covering" related to the stool already appears in the biblical sources related with it. The biblical expression for discharging is "to cover the feet". The euphemistic expression may refer to the same concept and practice Josephus described when writing on the discharging of the Essenes: the act must be concealed by mantling the body during the act. The expression occurs in two instances in the Bible. The first mention is in Judges 3,24, the story of Ehud, the second of the "saviours" or "major judges" in the book of Judges (3,12-30; 4,1; see also 1 Chron 8,6). Ehud escorted Israel's tribute to Eglon, king of Moab at Jericho. Left alone with the king, Ehud killed Eglon with a dagger "in his cool roof chamber" (*'lyyt hmqrh*) (Judg 3,20),[28] i.e., in his bathroom which was next to the audience hall. Then he locked the door of the room from inside, escaped in some way from there, and left the palace. Eglon's courtiers deduced from the fact that the doors were locked from inside that the king must be relieving himself (*mysyk hwh 't rglyw*), "he covereth his feet" (Judg 3,24).[29] The topography of several Near Eastern palaces demonstrates that audience halls were usually sided by bathroom and toilet. Examples of toilets in city houses are from Iron Age Jerusalem. All these toilets were separate chambers; the excrement went into subterranean holes.

The other place for the expression is in David's story, when Saul is pursuing David (1 Sam 24,2-23). Saul enters a cave near En-Gedi "to cover his feet" (*lhsyk 't rglyw*)[30], i.e., to relieve himself (1 Sam 24,2). Inside the cave David and his men were hiding. David refused to take advantage of the situation, displaying a respect for the office of the anointed king (1 Sam 24,7.11). Nevertheless, he went and stealthily cut off a corner of Saul's cloak (1 Sam 24:3-4). Cutting the corner of Saul's cloak is not without significance. David cut off a part of the outer garment which was destined for mantling the body when relieving. The custom described in Saul's story tallies with the custom known from

[28] Translation according to the *New Revised Standard Edition*. B. Halpern suggests to translate the expression as "the chamber atop the joists". For an interpretation of the architectural problems of the narrative see B. HALPERN, *The Assassination of Eglon – The First Locked-Room Murder Mystery*, in *BRev* 4/6 (1988), 32–41, esp. p. 44.

[29] Translation according to the *King James Version*.

[30] Translation according to *the King James Version*.

other sources: the place of the relieving being an isolated place, sheltered from the sunshine, and the body being mantled around during the act.

Biblical customs are congruent with those written in the Temple Scroll and with the Essene practice. Common motifs are present, namely hiding the act from seeing (inner room or cave; mantling the cloak around the body), and hiding the result (subterranean hole, burying the excrement in a trench). Additionally, the Temple Scroll pays special attention to the demand that the inner room of the latrines may not be exposed to the rays of the sun. The motive of hiding or burying was not simply hygienic. This supposition is confirmed by the demand that it must have been sheltered even from the rays of the sun.

The Biblical and Essene sources regarding discharge show essentially identical views. It cannot be decided if the Biblical system considers defecation as impure or not. According to Essene views, formulated in Josephus and the Temple Scroll, it was considered as impure and as a source of impurity. It was not only to ***separate*** from the human living space (i.e., from the ordered cosmos) but was also to be sheltered from the sunshine and was to be buried, i.e., not to be contacted with the air. In dealing with the impurity, a physical separation of the source of impurity from its ambiance was required.

Systems of Ritual Impurity and its Rationale

Systems of ritual impurities are known from several cultures of the Ancient Near East like the Indian or the Iranian systems of ritual impurities. Modern definitions of the bodily impurities relate them to the realm of the incompleteness and death. M. Douglas' explanation is that purity or holiness is what is whole or normal and that impurity is what is not whole or normal.[31] G. Wenham argues that the polarities of holiness/purity and impurity are to be explained by issues and conditions of life and death, respectively. Seminal emission, menstruation, and childbirth are normal conditions, but since they involve the loss of vital liquids, they are associated with death. Hence they, too, become the focus of various pollution rules with the abnormal discharges which are more clearly associated with the idea of death.[32] M. Boyce, writing on the Iranian system of impurities, gives a similar definition of bodily impurities:

[31] Douglas, *Purity and Danger* (n. 6), p. 51.

[32] G.J. Wenham, *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15:18)?*, in *ZAW* 95 (1983) 432-434.

> ...apart from the corpse, the chief cause of pollution is all that leaves the living body, whether in sickness or in health, the bodily functions and malfunctions being alike regarded, it seems, as *daevic* (demonic) in origin, perhaps since they are associated with change and mortality rather than with the static state of perfection.[33]

Besides the "outgoing system" of bodily impurities there is an "ingoing system" of the ritual purity system concerning the food. Food consumed and digested by humans is the building material of the human body. The various kinds of food are also categorized as pure and impure.This categorization of the food aims to exclude anything considered as harmful and making impure the human body. The two systems of ritual purity are part of a holistic system. Feeding and discharging represent the two ends of the digestive system. As it is generally known, food and eating had a cardinal role in Qumran views, as the sophisticated system of their written rules concerning the purity of the food reveals. Essene halakhic system visibly contributed a similar attention to the other end of the digestive system. For this reason they minutely regulated the habits of discharging. The rules – similarly to other kinds of impurities – were based on the Biblical ystem.

It is hard to find the rationale of the impurities. Behind views of considering certain food as impure or pure there is a long cultural process to detect. It is not our task to deal with this question here. As to the physical (bodily) impurities, they are somehow related to detaching parts of the human body. It is to decide if the source of impurity is the detaching part itself or impurity is caused by some other factor. Desintegrating parts of the human body have some common characteristics. First, they are issued from the human being. According to the principle of *pars pro toto*, a basic view in ancient cultures, detaching parts of the body were conceived as representing that being. Secondly, detached parts of the body are no more controlled by the human being. Consequently, they are exposed to extraneous powers; they can be manipulated by others (human or non-human beings). It is generally known that personal objects and detached parts of humans (fingernails, hair etc.) were the regular objects of magical practices in the ancient world (and are used as such even in modern times). We have abundant data from Mesopotamian magic for the use of things considered as impure in the Biblical system like menstrual blood or a corpse. An effigy put in the lap of a corpse was intended to cause the starvation of the victim, the model of the effigy. Another

[33] M. Boyce, *A History of Zoroastrianism vol. 1*, Leiden, Brill, 1975, pp. 306-307

danger for the disintegrated parts of the body was its possession by demonic beings. The rationale of the impurities in cultures aware of a purity system is the danger of the demonic; and ancient Jewish system was not an exception.[34]

Pentateuchal and historical narratives of the Bible are not very informative about demons since Deuteronomistic and priestly redactors have not left much place for the representation of such beliefs. However, this fact does not mean that the idea of the demonic was fully absent from the ancient Jewish worldview. Sporadic mentions in prophetic and other texts witness also a belief in demons. Postexilic sources are quite rich in reports about both angels and demons and about the harmful effects of the demons. Thus demonic beliefs formed a living part of their worldview.[35] Mesopotamian culture and its beliefs may have considerably influenced the intellectual world of the exiled. Through them these beliefs found their way in the written (especially Aramaic) Jewish tradition. Qumran texts show several examples of the belief in demons. The story of the Watchers in *1 Enoch* – Aramaic fragments of the book were found among the Qumran manuscripts – tells of an etiological myth of the origin of the demons. They are thought to be the offspring of the Watchers, the heavenly beings who revolted against God in antediluvian times. In the Qumran literature, several references are made to this story, especially to its demonology. The author of the book of *Jubilees* – original Hebrew fragments of the work have been found in Qumran, too – presents a whole elaborated system of demons working in human history. In the *Jubilees*, piety is the only remedy against demons. Qumran manuscripts include several texts written against demons. We have examples for the use of psalm texts as apotropaic means against demons. The use of the *mezuzot* and phylacteria in Qumran presupposes, too, a living belief in the demonic.

The nature of these demons is similar to those known from the Mesopotamian culture. They are impure beings living among ruins and on deserted places, outside of the ordered world of humans.[36] Rubbish heaps

[34] It is to be noted here that D.P. Wright's definition makes the biblical system of impurities an exception from this rule, without explaining its reason. See WRIGHT, *Unclean and Clean* (n. 6), p. 739.

[35] New Testament texts present a rich world of demons. Much of Jesus' healings are exorcisms, clearly depicting his power over demons as the evidence that God's kingdom had broken into the present world order, see Matt 12,25-29; Mark 3,23-27; Luke 11,17-22.

[36] In Near Eastern cultures the impure was considered as receptive to demonic and being delivered to it; demons causing illnesses were supposed to attack from underground and impure places like dung-hills and ruins, see K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*

and cesspits are places mentioned as frequented by demons.[37] Belief in demons must be considered when wording the rationale of the bodily impurities. Considering the practice of dealing with an impurity (stool) in Qumran it can be established that the rationale of the practice was, to all probability, the fear from demonic harm: the disintegrated part of the body must have been concealed and it was not allowed to be disposed even to sunshine.[38]

Conclusion

The examination of a category considered as impurity in the Qumran system is of great help in illuminating the rationale of impurities in the Jewish system of ritual impurities. Qumran texts and Josephus' description give several important details concerning how to deal with this kind of impurity. The way that people dealt with it shows that their main effort was to narrowly conceal the source of impurity. The source of impurity and the cause of the fear of impurity was not the disintegrating part itself but the possible effect of some demonic harm, to which the disintegrated part was exposed. It is not conceivable that the Jewish purity system has nothing to do with the demonic. The above example shows that the fear of the demonic was a core idea of the rationale of impurity, similar to other purity systems in the Ancient Near East.

Pázmány Péter Catholic University
Budapest – Piliscsaba
Hungary

Ida FRÖHLICH

in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study, Assen – Maastricht, van Gorcum, 1985, p. 70. Concerning theories of the origin and nature of the Qumran beliefs in the demonic, see A. T. WRIGHT, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature* (WUNT II, 198), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005. The problem of the Qumran beliefs connected with the tradition on the origin, nature, and working of the demonic is a most complicated one and needs a thorough study. A new approach and concept on it will be offered in my article *Theology and Demonology in Qumran Texts*, to be appeared in the journal *Henoch*.

[37] See also Isa 34,14 on Lilith and other demons living among ruins in a deserted place.

[38] The sun may have a harmful aspect in several religions. Mesopotamian Nergal was a representative of the harmful and devastating effect of the sun. His person was related to that of Erra, the god of demons and plagues, and they had a common sanctuary in Kutha; see V. HAAS, *Magie und Mythen in Babylonien: von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern*. (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste, 8), Gifkendorf, Merlin,1986, p. 96.

JESUS' INVERSE STRATEGY OF RITUAL (IM)PURITY AND THE RITUAL PURITY OF EARLY CHRISTIANS

Introduction

This essay does not discuss the theme of anthropology in any explicit manner. However, the theme of purity which *is* addressed in the essay, will hopefully offer material even for anthropological considerations. After all, construing the world as containing many kinds of impurities which can defile people and, on the other hand, acquiescing to the arduous aspiration of maintaining or regaining a status of purity[1] significantly contribute to one's view of human being.[2] In general, the observation should hold true that while in early Judaism the purity paradigm kept on playing a central role, the nascent Christianity very early began to exhibit a surprisingly relaxed attitude to many prominent elements of the paradigm.[3] The observation could easily call forth the idea of non-belief in the existence of (im)purity on the part of early Christians with the accordant effects upon their views of human being. The question that must be posed is, however, whether the early Christians indeed need to be seen as abandon-

[1] For the Old Testament and Septuagint technical terms for impurity (טמא, "to be impure"; ἀκαθαρσία, ἀκάθαρτος) and purity (טהר, "to be clean or pure"; καθαρός, καθαρίζειν) see G. ANDRÉ, טמא, in *TWAT* 3 (1982) 352-366, and H. RINGGREN, טהר, in *TWAT* 3 (1982) 306-315, respectively.

[2] In Judaism, impurity was seen as a sign of God's rejection; J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (SJLA, 1), Leiden, Brill, 1973, p. 13. This stands despite the fact that the Jewish purity paradigm is highly multifaceted. For instance, one can talk about moral and ritual impurities; see discussion in T. HOLMÉN, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (BibInt Series, 55), Leiden, Brill, 2001, pp. 274-276. Within ritual (im)purity, again, a discernibly distinct set of problems was formed by the question of the purity of food; see Lev 11; H. RABINOVICZ, *Dietary Laws*, in *EncJud* 6 (1978) 26-45, pp. 31-38. Modern scholarship has also divided impurities into "permitted" and "prohibited" ones; see, for instance, E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London, SCM Press, 1990, pp. 140-145; D. P. WRIGHT, *Unclean and Clean: Old Testament*, in *ABD* 6, 729-741, pp. 729-730. The difference lay, among other things, in that "permitted" impurities derive from natural, necessary occurrences, while there is no necessity why the "prohibited" ones could not be totally avoided.

[3] The struggles seem mainly to have emerged around the food laws and eating. See Acts 10; 15; Rom 14,13-23; 1 Cor 8,7-13; Gal 2,11-14.

ing purity thinking. A scrutiny of certain features of Jesus' mission and message could provide some crucial insights into this question.[4]

The present essay will concentrate on the theme "Jesus and the unclean", that is, I shall in particular discuss Jesus' dealings with people who were generally considered ritually impure. The curious thing about the dealings that has often attracted scholars' attention is the unreservedness with which Jesus seems to give himself to these situations. He is not hesitant to come into close contact with people who would communicate severe impurities to him, or even intentionally touch them. According to a common scholarly interpretation of the dealings, by this activity Jesus, among other things, purposed to make the unclean clean.[5] In my opinion, this interpretation should have some remarkable corollaries to understanding Jesus' purity thinking, and indeed, maybe even to understanding some early Christian views of (im)purity. In the following, I shall survey how this "making the unclean clean"-interpretation is manifested in Jesus' deeds and words (with focus on the deeds). Further, I shall seek to illuminate what the interpretation would have meant within Jesus' Jewish context. Finally, I shall put forward some remarks on the question of ritual (im)purity in early Christianity.

Jesus' Way with the Unclean

The basic historicity of Jesus' dealings with the unclean as a regular pattern of his behavior should not be doubted. All in all, the material to be focused on here is almost the same as that pertaining to Jesus' miracles.[6] It is therefore of relevance to state that the picture of Jesus as an exorcist

[4] The emphasis of this article lies on studying the proclamation of the historical Jesus. Naturally, the question about Jesus' view of purity is in itself of relevance.

[5] See, for instance, M.D. Hooker, *Interchange in Christ*, in *JTS* 22 (1971) 349-361, p. 351; M.J. Borg, *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus* (Studies in the Bible and Early Christianity, 5), New York, E. Mellen Press, 1984, pp. 134-136; K. Berger, *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer*, in *NT* 30 (1988) 231-262, pp. 245-247; R. Guelich, *Mark 1-8:26* (WBC, 34a), Dallas, TX, Word Books, 1989, p. 74; C. A. Evans, *"Who Touched Me?" Jesus and the Ritually Impure*, in B. Chilton – C.A. Evans (eds.), *Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration* (AGJU, 93), Leiden, Brill, 1997, pp. 353-376, esp. 368-369; J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27), New York, Doubleday, 1999, p. 209; somewhat hesitantly, J.D.G. Dunn, *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, in *NTS* 48 (2002) 449-467, p. 461.

[6] We can disregard the so-called nature miracles (Mark 4,35-41; 6,32-44.45-52; 11,12-14.20-21; Matt 17,24-27; Luke 5,1-11; John 2,1-11).

and a healer is strongly attested to in the sources.[7] No matter what origin or role in Jesus' ministry one ascribes to these characteristics, they form an integral part of the tradition and are nowadays regarded as one of the most reliable facts about Jesus.[8] Naturally, this statement is not an automatic endorsement of the authenticity of every individual tradition betokening the characteristics. Further indications of authenticity are to be welcomed. And they indeed could be pointed out every now and then. However, due to restrictions of time and length I must here refrain from this sort of discussion.

The issue of purity is most evident in the reports of Jesus' contacts with lepers (Mark 1,41; Matt 11,5 par. Luke 7,22 [= Q]; Luke 17,11-19 [= Luke's special source])[9] and the dead (Mark 5,21-43; Matt 11,5 par. Luke 7,22 [= Q]; Luke 7,11-17 [= Luke's special source]),[10] but also in the story of the woman who had a hemorrhage (Mark 5,25-34 par.) and the story of the prostitute (Luke 7,36-50). Even Jesus' healings of the lame and the blind would probably have carried purity overtones for some people. And finally, Jesus' contacts with people with unclean spirits, which appear recurrently in the tradition, are no doubt also of relevance here.

I shall first turn to the last mentioned type of contacts, the expulsions of "unclean spirits", for they are reported almost throughout the Jesus tradition and cannot really be removed from the bedrock elements of Jesus' activity.[11] πνεῦμα ἀκάθαρτον[12] represents a known Jewish

[7] Cf. J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message and Miracles* (AB Reference Library), New York, Doubleday, 1994, pp. 619-630, 646-1039.

[8] Cf. B. L. BLACKBURN, *The Miracles of Jesus*, in B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (NTTS, 19), Leiden, Brill, 1994, pp. 353-394, esp. 392; J. H. CHARLESWORTH, *Jesus Research Expands with Chaotic Creativity*, in J. H. CHARLESWORTH – W. P. WEAVER (eds.), *Images of Jesus Today* (Faith and Scholarship Colloquies, 3), Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1994, pp. 1-41, esp. 12-13; C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU, 25), Leiden, Brill, 1995, p. 213.

[9] Cf. also Mark 14,3.

[10] Cf. also John 11,1-44.

[11] G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT, 8), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1974, pp. 274-277; J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1997, p. 44.

[12] See Mark 1,23.26-27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Matt 10,1; 12,43; Luke (4,33); 4,36; 6,18; 8,29; 9,42.

designation for a demon,[13] and reflects the evil spirits' work of either causing uncleanness and leading to it, or their possession of people as a consequence of an impure life.[14] The latter thought is discernible especially in later rabbinic literature.[15] The term "unclean spirit" appropriately marks off spirits which are not to be associated with God, who is holy.[16] Comparable in a way are expressions such as, "a lying spirit" (1 Kings 22,22-23), "a spirit of affliction" (1QapGen 20,16), "a spirit of purulence" (1QapGen 20,26), and "a spirit of weakness" (Luke 13,11). The condition of being possessed is aptly depicted by Joel Marcus, who comments on Mark 1,23 (and the Markan expression ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, which is probably a Semitism):[17] "this picture of 'a man in an unclean spirit', enclosed by that which contaminates him, is horrifying".[18]

There is no reason to doubt that Jesus shared this common understanding of the nature of these spirits.[19] All that can be gathered from the sources suggests that he had no objections to the notion that the spirits are unclean, nor to seeing them as having contaminated the people they had taken into possession (or who had them in their possession). In fact, both Mark and Q tell that Jesus himself referred to the spirits as unclean (Mark 5,8; Matt 12,43 par. Luke 11,24). Implications on the question of

[13] W. Foerster, δαίμων κτλ., in *TWNT* 2 (1935) 1-21, p. 16; Guelich, *Mark* (n. 5), p. 56; J. Reiling, *Unclean Spirits*, in K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999, 2nd ed., p. 882.

[14] See, for instance, *Jub* 10,1; 11,4; *1 En* 19,1; 1QM 13,5; *Test Benj* 5,1-3; cf. already Zech 13,2: רוח הטמאה, "the unclean spirit", in a cultic context; F. Hauck, καθαρός κτλ., in *TWNT* 3 (1938) 416-421, 427-434 (esp. 431-432). For the close association of demons and impurity in Judaism, see further T. Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT, 38), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002, pp. 301-313; C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (WUNT, 2.185), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 24-59.

[15] See H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Ekxurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Erster Teil*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928, pp. 503-504.

[16] *Ibid.*, 503; R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1993, p. 83; cf. 1QM 13,2-5; see Mark 1,24; (3,11); 3,29-30; (5,7) and parallels.

[17] See also Mark 5,2.

[18] Marcus, *Mark* (n. 5), p. 192.

[19] See Kazen, *Purity Halakhah* (n. 14), pp. 332-338. Wahlen, *Impurity of Spirits* (n. 14), p. 68 points out early Judaism's "...growing interest in spirits and their relation to impurity which... is manifest also in the Synoptic Gospels". Further (p. 174), he states that "...the earliest Palestinian community and perhaps Jesus himself were very concerned with the notions of purity and impurity in connection with demon possession, so much so that expelling these spirits is remembered as a significant part of his work."

cleaning the unclean should also be clear. The removal of an unclean spirit denotes almost by definition the removal of uncleanness.[20]

To turn to another type of contacts, most germane to our question are naturally the situations in which Jesus is expressly told to have cleansed people from impurity. In Matt 11,5 par. Luke 7,22 (= Q: καθαρίζονται) Jesus refers to his own work by mentioning, *inter alia*, the cleansing of lepers. Actual instances of such cleansing are mentioned in Mark 1,40-45 par. (v. 41, καθαρίσθητι) and Luke 17,11-19 (v. 17, ἐκαθαρίσθησαν; cf. v. 15, ἰάθη).[21] These three traditions in three different and independent sources, thus manifoldly attest that Jesus saw his activity as resulting in the purification of uncleanness. A few words are perhaps needed regarding to the two actual instances of cleansing.[22] As the stories in Mark 1,40-45 and Luke 17,11-19 report, Jesus sends the lepers to the priests and in Mark he even gives the order to sacrifice περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου. This appears to be according to the law, which proscribes: "Thus [referring to various purification rites and sacrifices] the priest shall make atonement on his behalf and he shall be clean".[23] However, in both New Testament stories, the lepers in reality become both cured and cleansed already before they get to the priests for the sacrifice (cf. Mark 1,42; Luke 17,14). The procedure of sacrifice is now undertaken for merely pragmatic reasons, which, as such, are of course important: the procedure was needed for the reintegration of the lepers into the ordinary social and religious life of the community.[24] But the acts of cleansing occur independently of this procedure.

In the cases of the other acts of healing mentioned earlier, at least what the sources put forward is rather obvious. We can consider, for example, the story of the woman who had a hemorrhage. The nature of

[20] That is, just as the expulsion of a mute spirit results in a removal of the muteness of the possessed person; see Matt 9,32-33 / Luke 11,14.

[21] See also GUELICH (n. 5), p. 74; MARCUS, *Mark* (n. 5), p. 209.

[22] The instances are not easily verified to be authentic individually. Cf. MEIER, *A Marginal Jew 2* (n. 7), pp. 698-705. This does not invalidate the general conclusion drawn about Jesus cleansing people from impurity; *Ibid.*, p. 706.

[23] Lev 14,20.

[24] For the contagiousness of leprosy impurity, see *Apion* 1,281; mZab 5,6; T. FRYMER-KENSKY, *Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth* (Festschrift D.N. Freedman; American Schools of Oriental Research, 1), Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1983, pp. 399-414, esp. 399-400; D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS, 101), Atlanta, Scholars Press, 1987, pp. 209-210. Cf. also Lev 5,3 and 13,45-46.

the woman's disease makes implications of purity inescapable.[25] She had been seriously unclean for all of the large breadth of time she had suffered from her illness, and this must have prevented her from leading a normal life.[26] That is why she is prepared to sneak in the crowd and secretly touch Jesus' cloak. Then she is made healthy again. The natural thought evoked by this scene is that, just as she became healed, she was also cleansed from her impurity. Accordingly, she is also recognized as part of Israel once more.[27] Hence, in the case of the lepers, purification is explicitly said to have taken place before they get to the rites that should officially assure their reintegration into the community. Here the woman's reintegration is implied as a *fait accompli* thus *presupposing* her purification.

To a certain extent, we can include here even the cures of lame and blind people. 2 Sam 5,8b reads: "The blind and the lame shall not come into the house." One can think of two slightly differing reasons as to why the blind and the lame should not enter the Temple: either they are regarded as unclean and thus capable of polluting the Temple, or they are simply seen as being able to profane the Temple's holiness by virtue of their defects.[28] Interestingly, in 11QT 45,12-14, a passage elaborating 2 Sam 5,8,[29] the blind are to be excluded so that they "shall not defile the city in the centre of which I dwell". In other words, the blind are regarded as unclean.[30] Further, 1QSa 2,9b-10(11) establishes that, together with other people with physical blemishes, the lame and the blind (deaf, dumb, etc.; see the lengthy list in vv. 3-7) should be regarded as contaminated.[31]

[25] DUNN, *Jesus and Purity* (n. 5), p. 461.

[26] The discharge would have continuously kept her in a state of impurity (Lev 15,25-30). Earlier such impurities with high communicability (cf. Lev 15,19-24 which appears to describe even a fourth level impurity for a women with a regular discharge of blood) were to be removed from the "camp"; see Num 5,1-4 which lists people with leprosy, abnormal sexual discharge, and corpse contamination. Later expulsion was reduced to apply only to people having leprosy; WRIGHT, *Disposal of Impurity* (n. 24), p. 168-178. Cf., however, *BJ* 5,227, where Josephus also mentions gonorrhoea as resulting in expulsion from the city.

[27] Cf. Mark 5,34. See J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB, 28), Garden City, NY, Doubleday, 1981, p. 747; EVANS, *Jesus and the Ritually Impure* (n. 5), p. 368.

[28] S.M. OLYAN, *The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and the Lame in Texts from Qumran*, in *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 38-50, p. 41.

[29] *Ibid.*, pp. 38-43. Olyan argues for 2 Sam 5,8b and a tandem reading of other Old Testament texts such as Isa 52,1 and Num. 5,3b as the background of 11QT 45,12-14.

[30] The lame are not mentioned in 11QT 45,12-14.

[31] D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK (eds.), *Qumran Cave I* (DJD, 1), Oxford: Clarendon Press, 1955, p.116 translate "contaminé"; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls*

Hence, for those who shared the view represented by these texts,[32] even Jesus' healings of defected people would have carried important purity connotations.[33] The restoration of sight and capability of movement (*inter alia*) would at the same time have meant a visible and inarguable restoration of purity.[34]

Similar ideas are finally called forth by the stories about Jesus touching dead people.[35] A dead human body carries grave ritual impurity. Its removal from those contaminated would require elaborate procedures and a lengthy period of time.[36] When now the girl of Mark 5 and the young man of Luke 7 were made alive by Jesus, what would have happened to their impurity? According to a halakhic logic that I have been informed about, if a human corpse regains its life, its purity is as it would have lived the whole time, that is, it is no longer unclean.[37] If this reasoning applied even at Jesus' time, the restored purity of the girl and the young man in Mark 5 and Luke 7 would have been evident precisely by the token of their restored life.

Be this last issue as it may, the natural conclusion regarding the healings performed by Jesus is that along with the restored health of the

Translated: The Qumran Texts in English (trans. W.G.E. Watson), Leiden, Brill, 2nd ed., 1996, p. 127, translates "defiled". This meaning of מגוגע in v. 10 is motivated by the context (especially v. 3). Hence L. SCHWIENHORST, גגע, in *TWAT* 5 (1986) 219-226, p. 226, gives the verb גגע in 1QSa 2,3-6, 10 the rendering "mit einer Unreinheit geschlagen sein".

[32] See also 4QMMT 55-57 which reasons that those who do not see nor hear cannot know how to apply regulations concerning purity. Cf. even Acts 3,2.8.10.

[33] The cures of (*inter alia*) lame and blind people are related in, e.g., Mark 3,1-5, Matt 11,5 par. Luke 7,22 (= Q), and Luke 13,11-13 (lame) as well as in Mark 8,22-25; 10,46-52; Matt 11,5 par. Luke 7,22 (= Q), Matt 12,22; 15,29-31 (blind).

[34] A cultic defectiveness along the lines of 2 Sam 5,8, be it uncleanness or power to profane, seems to be presupposed in Matt 21,12-14. See D. HAGNER, *Matthew 14-28* (WBC, 33b), Dallas, TX, Word Books, 1995, p. 601; cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus: 3. Teilband Mt 18-25* (EKKNT, 1.3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, p. 188.

[35] Mark 5,35-43; Luke 7,12-16; cf. also John 11,17-44. In Luke 7,14, Jesus is said to touch the bier on which the corpse is lying. This act was almost equally serious, for a human corpse could create first-level impurities (by contact, overshadowing etc.) that is, new sources of impurity. Hence the rabbinic term "father of fathers of uncleanness".

[36] Corpse-impurity makes persons (or objects) unclean for seven days; Num 19. The impurity should be removed by sprinkling water especially blended for this purpose on the third and seventh days. The mixture consists of water and the ashes of the red cow; Num 19,2-9. On the seventh day, impure persons are to bathe and wash their clothes; Num 19,19; cf. 31,24.

[37] Private communication with Professor Jacob Neusner. Cf. the First Temple stories 1 Kings 17,17-24; 2 Kings 4,18-37.

people came also their restored purity. This is what is expressly suggested by the cleansing of the lepers and what is clear in the exorcisms of the unclean spirits. And as much as the other acts of healing with more or less apparent overtones of purity provide historically reliable information, they yield not a disharmonious but, rather, a corroborating picture.

One more point deserves to be observed. Purity could naturally be lost for a good cause and then regained through appropriate means. In Jesus' dealings with the unclean such causes are clear, although perhaps not altogether obvious. For instance, Jesus is not a close relative to the dead girl or the dead young man, and in the case of the woman with a hemorrhage he does not even take the initiative. At any event, however, even when a visit to the Temple was not in sight one was not supposed to unnecessarily delay undertaking the measures for purification.[38] Delaying purification was considered a sin.[39] As for Jesus, then, the remarkable thing is that in the sources, there is no mention of him engaging the means of purification. This is not attested or alluded to in the data at any point where Jesus' contamination would have been evident. Similarly, Jesus is nowhere depicted as behaving as if he would have sought not to communicate the impurities he had gathered.

The silence that we encounter here is not surprising, for all the activities of Jesus described above seem by their very nature to exclude the idea that he had temporarily sacrificed his state of purity only to restore it again, and to restore it with the ordinary means of purification. For why would he have needed to implement these for his own purification when he did not need to resort to them when cleansing others?[40] We can also

[38] S. WESTERHOLM, *Jesus and Scribal Authority* (ConBNT, 10), Lund, Gleerup, 1978, p. 64; E.P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London, SCM Press, 2nd impr., 1994, p. 218. For evidence for extra-Temple purity, see J.C. POIRIER, *Purity Beyond the Temple in the Second Temple Era*, in *JBL* 122 (2003) 247-265, pp. 256-259. He states (p. 265) in conclusion: "The notion that the ritual purity laws of Second Temple Judaism existed solely for the sake of the temple is a scholarly construct with little basis in reality." Cf. also the case of the *miqvaot* discussed below on p. XXX. See further J. MILGROM, *Israel's Sanctuary: The Priestly "Picture of Dorian Gray"*, in *RB* 83 (1976) 390-399.

[39] See Lev 5,1-6, which speaks of an unintentional delay; in Lev 17,15-16 we find an intentional delay; *Ant.* 3,262; WRIGHT, *Unclean and Clean* (n. 2), pp. 737-738; SANDERS, *Practice and Belief* (n. 28), p. 219.

[40] The silence is also broken in a way that supports the conclusion drawn from it here. *Papyrus Oxyrhynchus* 840 lets a Pharisee accuse Jesus precisely of what we have above suggested, namely that Jesus did not regularly go through the proper means of purification. Whatever one may make of the papyrus, it does reflect the conditions of the Temple and purity discussions at Jesus' time fairly accurately; see KAZEN, *Purity Halakhah* (n. 14), pp. 256-260. Very suggestive is for example the statement of the Pharisee

account for the silence on the basis of what has been suggested all along: Jesus saw himself as being able to restore people's purity. Impurity did not threaten Jesus' state of purity but was simply overcome by him.[41]

Here, in all brevity, are the grounds for understanding Jesus' dealings with the unclean along the lines of the interpretation that he saw himself as making the unclean clean.[42] A further insight into the significance and corollaries of this interpretation will now be gained by studying it within Jesus' Jewish context.

Jewish context

Intriguingly, in his dealings with the unclean Jesus seems to construe (im)purity in a way that presupposes an *inversion* of a basic rule. The rule is succinctly expressed by the Old Testament prophet Haggai:

> Thus says the Lord of hosts: Ask the priests for a ruling: If one carries consecrated meat in the fold of one's garment, and with the fold touches bread, or stew, or wine, or oil, or any kind of food, does it become holy? The priests answered, "No". Then Haggai said, "If one who is unclean by contact with a dead body touches any of these, does it become unclean?" The priests answered, "Yes, it becomes unclean". (Hag 2,11-13).

As stated by commentators, "an obvious point has been made by this series of inquiries".[43] "Although defilement is contagious..., holiness in contrast is not".[44] *Un*cleanness was transferable, cleanness was not, and

that he has "gone down by the one stair and come up by the other". The description is strikingly illuminated by the last decades' archaeological findings of numerous *miqvaot* with both divided and double staircases; see for instance SANDERS, *Practice and Belief*, p. 225.

[41] KAZEN, *Purity Halakhah* (n. 14), p. 255 is right to maintain that even if Jesus and his disciples had immersed when attending important festivals together with other pilgrims (John 13,10 probably belongs to such a context), this "...is not equal to regular immersions after contact with different types of impurity bearers".

[42] All in all, we can disassemble the interpretation as follows: (a) prior to his dealings with these people, Jesus perceived them as unclean; (b) he affirmed their regained state of purity after his dealings with them; (c) he saw himself as having caused the change that had occurred and (d) interpreted this as cleansing.

[43] D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1985, p. 79.

[44] C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 25), Garden City, Doubleday, 1987, p. 56. See even, e.g., PETERSEN, *Haggai* (n. 43), p. 79; R. L. SMITH, *Micah-Malachi* (WBC, 32), Waco, TX, Word Books, 1984, p. 160; D. KELLERMANN, *Heiligkeit II: Altes Testament*, in *TRE* 14 (1985) 697-703, p. 702. B.A. LEVINE, *Leviticus ויקרא: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA, The

the mere act of touching sufficed to defile. There was perhaps only one exception to this general rule of the transferability of (im)purity: the altar of the temple (and some of its utensils) could render those of clerical parentage pure or holy.[45] They, however, could not communicate their purity further.

In this way, purity needed protection, and the more or higher purity there was, the more it had to be guarded. Therefore everything sacred was to be carefully kept free from defilement. This applied particularly to the Temple, but even to other "areas",[46] such as the holy feasts of Israel (e.g., the Sabbath),[47] priests,[48] and theophanic experiences.[49] Jesus, however, seems to have dealt with (im)purity in a way that utterly *inverts* the general rule described by Haggai. Coming into contact with unclean people does not make Jesus impure; that is, their uncleanness is not transferred to him. Instead, it is the unclean who become clean – that is, purity is transferred to them.[50] With regard to Jesus, *purity* has become contagious.[51] Jesus appears to be pursuing a kind of *inverse strategy*, which, in

Jewish Publication Society, 1989, p. 38 states: "The point is that whereas impurity is transferred through physical contact alone, substances do not become holy merely through contact with sacred materials. An act of consecration is required."

[45] Exod 29,37; 30,29. See Petersen, *Haggai* (n. 43), pp. 75-76, 78-79. However, it is probable that יקדשׁ in the referred verses (as in Lev 6,11, 20) merely implies that those who touch the holy things must themselves be in a holy state; Levine, *Leviticus* (n. 44), pp. 37-38, 40; TgPs-J *ad loc.*; TgOnk *ad loc.*; cf. N.M. Sarna, *Exodus שמות: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society, 1991, p. 191; but see Id., 259.

[46] See Kellermann, *Heiligkeit* (n. 44), pp. 700-702.

[47] Neh 13,19; 13,22.

[48] Lev 21; Ezek 4,14; 44,31.

[49] Of these, we have a prime example in the people at Sinai receiving the commandments; Exod 19,10-25. The list could go on with blood, the product of trees in their first three years, etc.

[50] Similarly Borg, *Holiness* (n. 5), p. 135, explaining the healing of the leper: "...it was not Jesus who was made unclean by touching the leper – rather, the leper was made clean.... holiness was understood to overpower uncleanness rather than the converse"; Evans, *Jesus and the Ritually Impure* (n. 5), p. 368, expounding the story about the woman with hemorrhage: "Instead of conveying uncleanness to Jesus, whom she touches, cleanness is conveyed to her;" and Berger, *Pharisäer* (n. 5), p. 240: "... offensive Reinheit/Heiligkeit ist... eine Reinheit, die sich von ihrem Träger aus verbreitet, die 'ansteckend' ist, die Unreines rein machen kann... Diese Reinheit/Heiligkeit wirkt so, wie früher Unreinheit wirkte. Die Machtverhältnisse sind jetzt und hier umgekehrt worden". See also note 5 above for other proponents of this interpretation.

[51] Nothing suggests that Jesus had thought of someone else as possessing capabilities similar to his own or that he had seen the inversion of the transferability of (im)purity as a general phenomenon taking place through and through at his time. If Mark 6,7-13 can be utilized in a historical assessment, it rather reveals the "authority over the

reality, holds two remarkable notions: the diametrical change of the transferability of (im)purity, and Jesus' special role in being the one who is the stem of the change which has taken place – in other words, his purity has become contagious. In the following, I shall refer to this as the *inverse strategy of ritual (im)purity*, or simply as the *inverse strategy*.

As such, alterations and new viewpoints were nothing unusual in early Judaism. Matters of purity, in particular, aroused a multitude of varying interpretations. Debates concerning purity can even be regarded as a central factor in the history of early Jewish sectarianism.[52] Different groupings defined themselves to a significant degree through their exposition of purity regulations.[53] Even within this diversity, however, the view of purity implied by Jesus' dealings with the unclean must be characterized as exceptional and radical. Instead of this common model of how the state of purity should be restored,

"dealings with the means of purification → pure"

we must assume this kind of scheme:

"dealings with Jesus → pure"

although one should notice that in contacts with Jesus, uncleanness is not actually dealt with as with the means of purification. That is, Jesus does not act as a priest attending to the means of purification.[54] Neither does he gather impurity so that he needed to dispose of it afterwards. Instead, purity simply conquers impurity; it behaves contagiously, in the way impurity had used to do.[55]

unclean spirits" as an ability of individuals and as exceptionally bestowed people other than Jesus himself (see esp. v. 7). The pericope may, however, have had further meaning for the Palestinian Jesus movement. See the discussion below.

[52] See M. SMITH, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, in *NTS* 7 (1961) 347-360, p. 352. See also depictions of the course of events in B. CHILTON, *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NTSup, 72), Leiden, Brill, 1994, pp. 15-24; and in E. REGEV, *Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran*, in *Dead Sea Discoveries* 10 (2003) pp. 243-278.

[53] NEUSNER, *Idea of Purity* (n. 2), p. 108; WESTERHOLM, *Jesus and Scribal Authority* (n. 38), p. 62; M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (SNTSMS, 53), Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 49. "In a way, it seems that during the Hasmonean and Herodian periods there was competition within Judean society for who was the most scrupulous observer of purity." REGEV, *Abominated Temple* (n. 52), p. 243.

[54] Cf. DUNN, *Jesus and Purity* (n. 5), p. 459.

[55] Jesus thus seems to be a holy man without a correspondent in the living representatives of Israel's holiness. Cf. Job 14,4: "Who can make the unclean into the clean? No one!"

A quick look at the saying in Mark 7,15, often regarded as providing historically reliable information,[56] is worth while for the saying really gives wings to the above explanation.

> There is nothing outside a man which by going into him can defile him; but the things which come out of a man are what defile him.

The saying not only reveals itself to be compatible with the inverse strategy of ritual (im)purity. In fact, the saying and the strategy can remarkably illuminate each other. Why is it so that defilement from outside – that is, forbidden foods and ritual impurity in general[57] – cannot defile at all or cannot defile as much as defilement from the inside,[58] which probably means moral contamination?[59] Simply due to the fact that, since Jesus is now able to invert the transferability of (im)purity, nothing from the outside, not even unclean foods, can pose the kind of threat they once had. On the other hand, with respect to moral impurities, the situation is different, for their communication does not take place in the same manner! The morally defiling acts mentioned in the Torah are sexual sins (Lev 18), idolatry (Lev 19,31; 20,1-3), and murder (Num 35,33-34),[60] though Jesus or other contemporary Jews need not to have been restricted to these deeds alone.[61] While ritual impurity, as it was commonly thought, was communicated by touching, moral impurity came through *doing* the sins in question. Moral impurity did not spread by physical contact! Still, it created a longer standing state of impurity and was impervious to the rites of

The translation is according to D.J.A. CLINES, *Job 1-20* (WBC, 17), Dallas, TX, Word Books, 1989, p. 277.

[56] For an analysis, see HOLMÉN, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (n. 2), pp. 237-249.

[57] Food seems to be implied by the phrase "going into"; H. RÄISÄNEN, *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15*, in A.-M. ENROTH (ed.), *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 45), Helsinki, Raamattutalo, 1986, pp. 219-241, esp. 223. Though food is in focus only by implication, the context (even if not originally the present one) may have made it explicit. At any event, reference to food can also be interpreted as a *pars pro toto* case, hence denoting ritual or thus "outside" impurity in general.

[58] For these alternatives, see HOLMÉN, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (n. 2), pp. 286-293.

[59] R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTSup, 13), Sheffield, JSOT Press, 1986, p. 210; Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (n. 2), pp. 238-239.

[60] WRIGHT, *Unclean and Clean* (n. 2), pp. 733-735.

[61] See J. KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 43-60; REGEV, *Abominated Temple* (n. 52), pp. 250-251.

purification.[62] In other words, moral impurity was not conceived as being contagious in the way that ritual impurities were, and it also required different means of purification. In consequence of this, the inversion of the contagiousness of (im)purity did not apply to moral defilement.[63]

It should not go without notice that the inverse strategy of ritual (im-) purity in reality entails a major change in the whole purity thinking of Judaism. At issue here are not merely questions such as what the substances that defile are, how contagious different substances can be, how long the defilement caused by them lasts, how various defilements are to be purged, etc. Instead, it is the fundamental view of how ritual (im-) purity behaves, i.e., the basic idea of the contagiousness of impurity, that undergoes a radical change. This was precisely what made impurities so threatening: their ability to multiply themselves, some more easily than others.[64] This was why questions of (im)purity kept surfacing in the debates of the learned as well as in the daily lives of common people. Close to the Temple, the elaborate system of *miqvaot*, ritual baths, served precisely to work against the contagiousness of impurity.[65] However, such structures, both *miqvaot* and various stone vessels meant for purification, have been found not only in the vicinity of the Temple, but even at greater distances.[66] This strongly suggests that the *miqvaot* in question were used for maintaining purity for its own sake. We may gather that delays in purification particularly in the case of severe and highly communicable impurities would have begun to threaten the purity of entire communities, as the impurities would have had more time to spread and multiply.[67] Hence, even when not with the aim of entering the Temple, people tried to retain their status of purity and to regain it if lost. For this constant concern, the *miqvaot* furnished an indispensable help.[68]

[62] FRYMER-KENSKY, *Pollution, Purification, and Purgation* (n. 24), pp. 404-409; KLAWANS, *Impurity and Sin* (n. 61), pp. 26-31; REGEV, *Abominated Temple* (n. 52), p. 245.

[63] The inverse strategy of ritual (im)purity illuminates in a similar way the Q saying Matt 23,25-26 / Luke 11,39-41 as well.

[64] See note 26 above.

[65] E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London, SCM Press, 1990, pp. 214-227.

[66] R. REICH, *Ritual Baths*, in E.M. MEYERS (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East: Volume 4*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 430-431; A. NEGEV – S. GIBSON, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, New York, Continuum, rev. ed., 2003, p. 71; POIRIER, *Purity Beyond the Temple* (n. 38), p. 257.

[67] FRYMER-KENSKY, *Pollution, Purification, and Purgation* (n. 24), p. 403.

[68] KAZEN, *Purity Halakhah* (n. 14), p. 75: "The fairly wide-spread use of *miqvaot* made an expansionist view of impurity possible to implement."

I now arrive to a consideration which, I think, is important with respect to the argument that I will present concerning New Testament Christian views of (im)purity. Against the background described above – namely coping with impurities, trying to avoid contamination and taking care of the proper purification – it should be easy to fathom the remarkable change that the inverse strategy of (im)purity could bring about. For someone who would have believed that he could invert the transferability of (im)purity, the abundance of *miqvaot*, and even more, a whole way of life would have begun to appear as irrelevant. Deprived of its contagiousness and ability to multiply itself, impurity loses much of its threatening character. It becomes easily manageable and conquerable, and can therefore be approached with quite different – that is, relaxed – attitude. Indeed, can we avoid thinking that the inverse strategy of (im)purity holds the potential of bringing about a major transformation of Judaism?

Of course, the question I am presenting next is whether it indeed happened so that such kind of transformation – or something like it – did take place in the emergence of Christianity.

The Inverse Strategy of Ritual (Im)purity and Early Christians

The inverse strategy represents ritual (im)purity as a matter real and relevant to Jesus. Accordingly, Jesus did not oppose the ritual purity paradigm, nor did he aim at devaluing it. On the contrary, Jesus can be said to have had a positive and appreciative disposition to ritual purity. A gradually increasing devaluation was to be effectuated, however, since the inverse strategy radically diminished the threat posed by impurity. Impurity began to demand decisively less attention. On the other hand, the contagiousness of Jesus' purity added to the very effect. Thus a conspicuously relaxed attitude had become possible, and a major transformation was on its way. Jesus did not live to see any development along these lines, but would it be possible to think that in one form or another the inverse strategy was indeed realized in early Christianity? Naturally, at least the outcome fits here neatly, namely that ritual purity in Christianity did not come to play a role even closely as important as in contemporary Judaism. However, there are also some specific texts that would seem to work well with the inverse strategy. One of them is 1 Cor 7,14:[69]

[69] See here BERGER, *Pharisäer* (n. 5), pp. 240-245. Berger's thesis rests mainly on the assessment of the motif of the "offensive cleanness / holiness" (see note 50 above) in early Christianity. He considers Jesus as the last of his five points; see BERGER, *Pharisäer* (n. 5), p. 246.

> For the unbelieving husband is made holy (ἡγίασται) through his wife, and the unbelieving wife is made holy (ἡγίασται) through her husband. Otherwise, your children would be unclean (ἀκάθαρτα), but as it is, they are holy (ἅγια).

With some other texts pointing in the same direction,[70] there might be a case for maintaining that at least some people in some strands of early Christianity saw themselves as having become part of Jesus' contagious purity. Hence, once they had become pure through him, they would not be contaminated any more, at least not through the same channels as before, but could even themselves become communicators of purity.

More passages can be evoked when we pay attention to the fact that there is a gap between the view that Jesus thought he could spread purity and the idea that every Christian could do the same or at least something akin to that. A tradition which at least secondarily could have been used precisely to bridge that gap is the sending out of the "twelve". In Mark 6,7, Jesus grants "the twelve" an "authority over the unclean spirits". In effect, this means that they can proclaim, cast out demons, and cure the ailing by anointing them with oil.[71] Matthew puts somewhat more stress on purity, and lets Jesus command: "Cure the sick, raise the dead, cleanse the lepers, cast out demons".[72] It is difficult to see either version as a statement originally put forward to justify the view that Christians have been endowed with Jesus' power to make the unclean clean. Still, secondarily the tradition may have been of some considerable help in just that.

Another way by which the early Christians could have bridged the gap between Jesus' contagious purity and theirs derives from the logic of contemporary purity thinking itself. I have already mentioned Luke 7 and the case where Jesus is said to touch the bier on which the dead young man lies.[73] What makes this move astonishing is the fact that unlike other sources of impurity,[74] a human corpse could generate new sources of impurity. For this reason it was called by the rabbis "father of fathers of

[70] E.g., Rom 11,16: "If the dough offered as first fruits is holy, so is the whole lump; and if the root is holy, so are the branches"; Titus 1,15: "To the pure all things are pure"; (Luke 11,41;) *1 Clem.* 46,2: "For it is written: 'Cleave unto them that are holy, for they that cleave unto them shall be made holy'".

[71] Mark 6,12-13.

[72] Matt 10,8. The demons are called "unclean spirits" in Matthew as well (Matt 10,1). Luke (Luke 9,1-6) completely ignores the language of purity.

[73] Luke 7,14.

[74] Besides dead human bodies, the main sources of impurity were leprosy, human discharges, and dead animal bodies. See EDITORIAL STAFF, *Purity and Impurity, Ritual*, in *EncJud* 13 (1978) 1405-1414, p. 1405.

uncleanness".[75] Therefore, though touching only the bier, Jesus would not have been safe, but since the bier had become a source of impurity he would have collected corpse impurity even by this act. All with elementary knowledge of the Jewish purity regulations would have understood this when seeing (if the story calls upon a historical reminiscence) or when reading or hearing what happened.

By this remark I just wish to highlight a certain aspect of the contemporary purity logic. With the remark in mind, we again pay attention to the story about the woman with a hemorrhage in Mark 5,25-34. What is important now is the observation that purity is communicated to the woman from Jesus' cloak. This would suggest that Jesus' contagious purity could create new sources of purity, thereby emulating the logic of corpse impurity! It may well be that the story about the woman does not particularly emphasize its inherent purity aspects. Still, for any Jew telling or hearing the story, the purity implications would have been inescapable.[76] Furthermore, what the story does emphasize is the fact that the woman touches only Jesus' cloak. In Mark this is stated first by the narrator, then by the woman herself, and lastly by Jesus.[77] Matthew and Luke reduce the times the cloak is mentioned but make the point conspicuous by speaking about the "fringe" (κράσπεδον) of the cloak.[78] Those with some knowledge of the problematic communication of impurity, as in the case of corpse impurity, would have heard this so: look, his cloak had turned into a source of purity.

Allowing some applied thinking, this kind of analogy could maybe have offered basis for reasoning that those cleansed by Jesus had themselves become sources of purity. This means: they would not have got exactly the same capability as Jesus had, but they would still be understood as having obtained a permanent state of purity.[79] Hence, to the pure all things are pure.[80] This would explain the rather rapid fading away of

[75] bPes 17a.

[76] Slightly modifying Dunn's (see DUNN, *Jesus and Purity* [n. 5], p. 461) testimony of the four stories in Mark 5,1-20.21-24.35-43; 5,25-34; and Luke 7,11-17.

[77] Cf. Mark 5,27.28.30.

[78] Matt 9,20 (9,21 only "cloak"); Luke 8,44. One would not sit or lie on the "fringe" (or "tassel"). See the "fringe" mentioned in Mark 6,56 par. Matt 14,36 and having similar effects.

[79] As I remarked earlier in a note (see note 51 above), Jesus had probably not regarded anyone else as possessing capabilities similar to his. Neither had he seen the inversion of the transferability of (im)purity as a general phenomenon taking place through and through at his time.

[80] Titus 1,15. The locus to become part of this purity for those unable to touch Jesus physically would obviously be the baptism. Cf. Rom 6, esp. v. 19.

a way of life considerably centered around the warding off of impurity (as suggested earlier) without the need to postulate a categorical turning against the Jewish purity paradigm on the part of the early Christians. Therefore, my earlier statement regarding Jesus' stance to (im)purity could well be seen to apply with respect to some early Christians as well. Ritual (im)purity was a real and relevant issue to them, it fully belonged to their world view and view of human being, but it was not a danger, since, for them, its sting (i.e., its contagiousness) had fallen away.

Åbo Akademi University
Reuterska huset
20500 Turku
Finland

Tom HOLMÉN

Σάρξ UND σῶμα BEI PAULUS DER MENSCH ZWISCHEN DESTRUKTIVITÄT UND KONSTRUKTIVITÄT

1. Die Diskussion über die Leiblichkeit

Die Bedeutung des menschlichen Leibes ist ein sehr umstrittenes Thema in der Exegese, insbesondere der paulinischen Studien.[1] Die Grundfrage betrifft die Auslegung zweier Termini bei Paulus, die in der zeitgenössischen Kultur als Synonyme für den menschlichen Körper benutzt werden: σάρξ und σῶμα. Strittig ist nach wie vor die Bedeutung dieser Begriffe bei Paulus und ihre semantische Differenzierung. Angesichts der zahlreichen Studien über dieses Thema und der langen und komplexen Diskussion ist es notwendig, einen Überblick über die bisherige Forschung voranzuschicken. Auf dieser Basis werde ich dann meine eigene Definition entwerfen.

Beginnen sollte man mit den neusten Studien. Das Thema „Leib" scheint darin nämlich aus einer neuen Perspektive behandelt zu werden. Das Interesse für die Leiblichkeit kommt dabei eigentlich nicht primär aus der neutestamentlichen Exegese, sondern vielmehr aus anderen Disziplinen wie Philosophie, Soziologie und Kulturanthropologie. Dieses neu erwachte Interesse lässt sich m. E. auf zweierlei Art erklären: einerseits aus der postmodernen Vorstellung, dass der Leib als natürlich gegebene Größe neu entdeckt wird entgegen seiner Ideologisierung und moralischen Einschränkung in den verschiedenen Epochen; andererseits aus dem emanzipatorischen Denken politischer oder feministischer[2] AutorInnen,

[1] Die Studien, die in den letzen Jahren das Thema Leib und Leiblichkeit behandelt haben, sind zahlreich. Ich nenne nur einige bedeutende Beiträge: U. SCHNELLE, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt, 18), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991; P. MÜLLER, *Der Soma-Begriff bei Paulus. Studien zum paulinischen Menschbild und seine Bedeutung für unsere Zeit*, Stuttgart, Urachhaus, 1988; M. KRIEGER – H. WEDER, *Leiblichkeit* (ThSt, 128), Zürich, TVZ, 1983; V. SCATURCHIO, *Tempio e corporeità: lo spirito santo e il corpo del cristiano*, Rom, Pontificia Univ. Gregoriana, Diss., 1998; s.a. die Aufsätze des französichen Exegeten V. GUÉNEL (Hgg.), *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens. (Congrès de L'ACFEB, Tarbes 1981)* (Lectio divina, 114), Paris, Cerf, 1983.

[2] Als Beispiel feministischen Denkens kann man das Buch von Moira GATENS, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, London – New York, Routeledge, 1996

deren Auffassung vom Leib auch eine Reaktion gegen traditionelle Denkweisen birgt. Die beiden ansonsten stark divergierenden Richtungen scheinen in einem Punkt übereinzustimmen, nämlich in der Auffassung, dass die christliche Theologie in der abendländischen Kultur insgesamt leibfeindlich und patriarchal gewirkt hat.[3] In diesem Prozess ist Paulus eine Schlüsselfigur, die am Anfang dieser negativen Vorstellung steht.

Die Exegeten kommen durch die Anwendung solcher methodischer Ansätze notwendigerweise zu dem Schluss, dass der paulinische Diskurs über den Leib zu einem Instrument für eine leibfeindliche, repressive Moral wird. Die Vorstellung des Leibes ist nach Dale Martins[4] Arbeit ein Argument, mit dem Paulus die korinthischen Enthusiasten bekämpft. Die bindungslose Freiheit, für die man in Korinth plädiert, erfährt eine entscheidende Einschränkung durch die Realität des Leibes, die Paulus den Korinthern vor Augen führt. Die Analogie des Leibes steht nach Martin im Mittelpunkt einer „upper class ideology", durch die die herrschenden Schichten der römischen Gesellschaft ihre Machtposition gegenüber den Armen festigten und rechtfertigten.[5] Die Zweiteilung von Martins Werk in 1. „The Hierarchical Body" und 2. „The Polluted Body" zeigt, welches laut Martin die Hauptlinien der paulinischen Diskussion über den Leib sind: die Festigung der Position der Starken in der Gemeinde durch die natürliche Hierarchie des Leibes[6] und die Gefahr der „Verschmutzung"

anführen. Sie schlägt eine feministische „Philosophie des Leibes" vor, in der die kulturellen und politischen Darstellungen des Leibes aufgezeigt werden. Frauen sind von jeher mit dem Leib, mit der Natur und der privaten Sphäre identifiziert worden, Männer hingegen mit der Kultur und mit der Öffentlichkeit. Die Politik entsteht nach Gatens aus einer Überwindung der Natur, der Leviathan von Hobbes ist „an aritficial man" (p. 22), die Stadt Athen ist nicht durch eine Frau geboren, obwohl sie ihren Namen von Athena hat, sondern aus dem Kopf des Zeus: „Like Hobbes' artificial man, she is the product of man's reason, she has no mother". Das Ziel der Untersuchung wird wie folgt gefasst: „A philosophy of the body that adresses the connection between representation of sexed bodies on the one hand and representation of political – ethical on the other hand is an essential component of any alternative view".

[3] E. MOLTMANN-WENDEL, *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektive zur Leiblichkeit* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 496), Güterloh, Güterloher Verlag, 1989, p. 28: „Die Flucht von dem eigenen Körper und das Festschreiben der Angst im Körper der Frau durchzieht das christliche Abendland, bringt uns die Hexenverfolgung, formt seine Theologie bis hinein in feine Verästelung wie Trinitätslehre und Eschatologie".

[4] D. B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven, Yale University Press, 1995.

[5] Diese Leib-Ideologie stellt MARTIN, *The Corinthian Body* (Anm. 4), p. 93, sehr deutlich dar: „the conservative ideological benefits to be derived from the use of the body analogy are obvious. Conceiving the social group as a body is a strong strategy for establishing the givenness of the current order and hierarchy".

[6] Das Problem der Beibehaltung einer hierarchischen Ordnung ist nach Martin in der Argumentation des Paulus gegen die Stellung der Korinther zentral. In 1Kor 1–4 benutzt

des Leibes des Individuums und der Gemeinde als des Leibes Christi. Was auffällt, ist die soziologische Zuspitzung dieser Argumentation, die auf die Thesen der britischen Anthropologin Mary Douglas zurückgeht. Nach Douglas[7] gilt der Leib als Symbol und Paradigma für die Gestaltung sozialer Beziehungen. Eine strenge Kontrolle des Körpers und seiner Öffnungen entspricht einer geschlossenen und normierenden Gesellschaft.

Eine weitere Rezeption dieser Theorie sowie deren Anwendung auf die paulinische Vorstellung des Leibes findet sich bei Jerome H. Neyrey.[8] Ausgehend von der Bedeutung des Begriffes σῶμα ist es nach Neyrey möglich, die Ideologie des Paulus und seiner Gegner sowie die Konfrontation von Starken und Schwachen in der korinthischen Gemeinde zu rekonstruieren. Nach Mary Douglas gibt es zwei Grundmodelle für die Vorstellung vom Leib: eine Kosmologie des unkontrollierten Leibes (weak group) und eine Kosmologie des kontrollierten Leibes (strong group). Der nach diesem Modell rekonstruierte Paulus plädiert für eine strenge Kontrolle des Leibes und seiner Öffnungen in allen umstrittenen ethischen Fragen, vor allem in der Frage der Sexualität. Dieser Kontrolle entspricht notwendigerweise eine repressive und geschlossene Vorstellung von der christlichen Gemeinde, die sich nicht mit der Außenwelt vermischen darf. Neyrey gibt dem Artikel den Charakter einer neuen Methodik.[9]

Holger Tiedemann[10] untersucht die paulinische Vorstellung von Leib und Fleisch aus einer sexual-ethischen Perspektive durch die Anwendung

Paulus die Homonoia-Rede auf ähnliche Weise wie Dion Chrysostomos, vgl. MARTIN, *The Corinthian Body* (Anm. 4), pp. 41-42: „In homonoia speech the point is sometimes made that those of higher status may need to yield in some matter to those of lower status and accommodate their demands to the needs of the ‚weaker' for the sake of concord and the good of the whole". Sogar die Auferstehung und ihre apokalyptische Darstellung in 1 Kor 15 dienen nach Martin diesem ideologischen Interesse einer Hierarchisierung der Welt, wie es seiner Meinung nach die Ordnung in 1Kor 15,39-49 zeige. Die Apokalyptik widerspricht nicht der gegebenen Ordnung der Welt, vgl. MARTIN, *The Corinthian Body* (Anm. 4), p. 60: „The apocalyptic world is not one in which hierarchies are dissolved into equality but one in which the values of the Greco-Roman world are acknowledged but then turned on their heads".

[7] Vgl. bes. M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Middlesex, Penguin, 1973.

[8] J. H. NEYREY, *Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents*, *Semeia* 35 (1986) 129-169.

[9] NEYREY, *Body Language in 1 Corinthians* (Anm. 8), p. 129: „Douglas' ideas on bodily control offer a cross-cultural model for appreciating Paul's strong sense of custom, structure and order in his churches, a model applicable not only to 1 Corinthians, but to all of his letters".

[10] H. TIEDEMANN, *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1998.

der Methodik aus Michel Foucaults Werk. Nach Tiedemann ist die paulinische Ethik ein „Konglomerat“[11] von verschiedenen heterogenen Vorstellungen und keine ausgearbeitete Ethik, auch in Polemik gegen die These von Wolfgang Schrage, dass die Ethik christologisch begründet ist.[12] Die Position des Paulus im Hinblick auf die Sexualität und den Leib lässt einige Grauzonen in seinem Denken erkennen, die auf Tabus und bestimmte Geschlechterrollen beruhen. Dies erklärt nach Tiedemann die negative Konzeption von Fleisch bei Paulus und deren Implikationen im Bereich der Sexualität. Nur am Rande betrifft diese Untersuchung die anthropologischen Begriffe, jedoch ohne eine Differenzierung zwischen σάρξ und σῶμα vorzunehmen, die hier als Synonyme betrachtet werden. Die Aussagen sind allerdings in einem begriffsgeschichtlichen Stil formuliert, wobei formal die Definition von Bultmann anklingt: „Mit dem Fleisch ist der Mensch in einen Unheilszusammenhang eingebunden, der vom Fall Adams bis in die Gegenwart reicht (...).“ Der Mensch „hat nicht Fleisch“, sondern „das Fleisch hat die Menschheit“.[13]

Diese Untersuchungen zum Thema Leib weisen trotz ihrer Verschiedenheit einige Gemeinsamkeiten auf, die eine Tendenz der aktuellen Forschung verraten könnten: zum Ersten die Anwendung einer von anderen Disziplinen übernommenen Methodik, zum Zweiten das allgemeine Urteil, nach dem Paulus' Vorstellung des Leibes einer repressiven Ethik dient, der Beibehaltung der sozialen Unterschiede in den Gemeinden, der Rechtfertigung einer hierarchischen Vorstellung von der Welt und der Unterordnung der Frau unter den Mann. Zum Dritten verschwindet bei dieser konsequenten Anwendung soziologischer Methodik auf die Anthropologie jeder Bezug auf die Erlösung und auf die Eschatologie. Wenn die paulinische Anthropologie die Beibehaltung der Hierarchien dieser Welt zum Ziel hat, dann spielt die Eschatologie nur eine untergeordnete Rolle. Die Auferstehung ist nicht nur die Auflösung der Leiblichkeit, sondern ihre Verwandlung, in Analogie zur Auferstehung Jesu Christi.

[11] TIEDEMANN, *Die Erfahrung des Fleisches* (Anm. 10), p. 281: „Wie für die andere Sexualethik seiner Zeit (und vermutlich jede andere) ist für die paulinische eine Gemengelage, ein Konglomerat, das sich in größter Nähe zu jüdischen Bestimmungen befindet, sodann wieder stoischen oder mitteplatonischen Anschauungen zuneigt“.

[12] TIEDEMANN, *Die Erfahrung des Fleisches* (Anm. 10), p. 306. Christologie ist nach Tiedemann eine Art Passepartout: „Faßt man alles unter der Überschrift ‚Christologie‘ zusammen, droht aus dem Begriff ein ‚Passepartout-Wort‘ zu werden, das, letztlich inhaltslos, auf die Texte gelegt wird und deren Ränder unsichtbar werden lässt. Nebeneffekt dieser „Christo-Manie“: Es wird überall Revolution vermutet, wo doch nur – im Vergleich mit den Zeitgenossen des Paulus – gediegener Konservativismus vorliegt“.

[13] TIEDEMANN, *Die Erfahrung des Fleisches* (Anm. 10), p. 303.

Diese Vorstellung hat jedoch keinen Platz in dieser Theorie – die Auferstehung wird nur als die Auflösung der Leiblichkeit gedacht. Zum Vierten wird bei diesen Untersuchungen ganz auf eine begriffsgeschichtliche Untersuchung verzichtet. Die Anthropologie versteht sich immer stärker als „Kulturanthropologie", das heißt der Mensch als kulturelles Wesen wird in den Mittelpunkt gestellt.[14] Die Frage nach der Definition vom Leib und nach einer Differenzierung von σάρξ und σῶμα hat keinen Platz in den oben genannten Arbeiten.

2. Die idealistische und die existentiale Exegese

Im Laufe der Geschichte der modernen neutestamentlichen Exegese sind zwei Hauptentwürfe zu nennen, die eine exegetisch-theologische Definition von σάρξ und σῶμα versuchen: die idealistische Auslegung von Hermann Lüdemann und die existentiale Auslegung von Rudolf Bultmann. Die zahlreichen Arbeiten, die sich sonst mit diesem Thema beschäftigen, sind eigentlich datierbare Varianten dieses Vorhabens. Es verspricht aufschlussreich zu sein, sie aus methodischer Perspektive zu betrachten. Die erste Beobachtung betrifft die Zentralität dieser Termini für das Verständnis der paulinischen Anthropologie. Wenn man diese Begriffe erklärt hat, kann man die ganze paulinische Anthropologie verstehen.

[14] Vgl. den Aufsatz von W. STEGEMANN, *Kulturanthropologie des Neuen Testaments*, *VF* 44 (1999) 28-54. Der Unterschied zur bisherigen Forschung ist eklatant. Die traditionelle Exegese beabsichtigte durch die Analyse der angewendeten Begriffe die wesentlichen Aspekte des Menschen im NT ausfindig zu machen. Die Kulturanthropologie will einfach die kulturellen Verhältnisse feststellen. „Kultur ist – nach B. Malina (zitiert bei STEGEMANN, *Kulturanthropologie des Neuen Testaments*, p. 34) – ein Symbolsystem, das Resultat eines Prozesses, in dem Personen, Sachen und Ereignisse mit Bedeutungen ausgestattet werden". Für die Anthropologie werden entweder einige Grundverhältnisse in den Blick genommen, wie Ehre und Schande, Güter und Neid, Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen in einer bestimmten Kultur, die als methodische Basis dienen, oder man sucht nach typisch strukturalistischer Methode eine Urform für manche Rituale in unzivilisierten Gesellschaften. Ein Beispiel kann man bei C. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT, 185), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 41-63, finden. Eine vom Autor gewünschte Balance zwischen „Universalisieren" und „Partikularisieren" in der Exegese (p. 33) ist schwer zu halten, wenn man keine semantische und philologische Basis in der Forschung behält. Die Herstellung eines bestimmten kulturellen Systems kann keine Abweichung zulassen. Es ist z.B. fragwürdig, ob man von „einer mediterränischen Kultur" in der neutestamentlichen Zeit sprechen kann oder ob besser die Rede von verschiedenen, sogar in tiefem Gegensatz stehenden Kulturen sein sollte. Die Anthropologie in der neutestamentlichen Exegese kann nicht auf eine begriffsgeschichtliche Analyse verzichten. Das ist die Garantie, dass die Kontinuität oder die Abweichung in der Bedeutung gewahrt bleiben.

Eine weitere Beobachtung betrifft die Methodik selbst. Beide Entwürfe stützen sich auf eine bestimmte philosophische Richtung, die sich die Autoren zur Erklärung der paulinischen Theologie insgesamt (wenn nicht gar der christlichen Theologie *tout court*) zunutze machen. Das Interesse betrifft aber nicht den Leib als solchen, sondern der Leib ist funktional, um das Zentrum des philosophischen Systems hervorzuheben: In der Hegel'schen Philosophie steht der Geist im Mittelpunkt, der sich im Denken und in der Geschichte realisiert. Der Leib wird darin nur als ein Behälter des Geistes wahrgenommen, als eine Form, die gefüllt wird. In der existentialen Philosophie geht es um die Geschichtlichkeit des Menschen und die Realisierung des eigentlichen Lebens. Die Bedeutung von Leib wird notwendigerweise ausgeweitet und schließt alle diese Aspekte der existentialen Philosophie ein: die Geschichtlichkeit und die Beziehung des Menschen zu sich selbst, der das eigentliche Leben anstrebt.

H. Lüdemann fasst die Thesen der Hegel'schen Exegeten in einer Monographie über die paulinische Anthropologie zusammen.[15] Die Definition und die Differenzierung von σάρξ und σῶμα erfolgt auf der Grundlage der Unterscheidung von Stoff und Form. Σῶμα, das wie σάρξ zum äußeren Menschen gehört, bedeutet laut Paulus „Form", während σάρξ als „Materie" den Stoff des Leibes und das „Fleisch" im eigentlichen Sinne meint. Diese Definition erschließt sich aus dem Ausdruck in Kol 2,11 σῶμα τῆς σαρκός[16] und der Schilderung der Auferstehung in 1Kor 15. Bei der Auferstehung gewinnt das σῶμα, das im Tode den fleischlichen Stoff verloren hat, eine himmlische Substanz und wird zu einem σῶμα πνευματικόν[17]. Die Form bleibt wie eine Hülle bestehen

[15] H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den Hauptbriefen erklärt*, Kiel, Universitäts-Buchhandlung, 1872.

[16] Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (Anm. 15), p. 9. Dass diese Bezeichnung nur im Kolosserbrief vorkommt, stellt für Lüdemann kein Problem dar. „Die Combination σῶμα τῆς σαρκός ist in den grossen Paulinen (ohne Zweifel zufällig) nicht vollzogen".

[17] Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (Anm. 15), pp. 7-8: „Es erhellt, dass der Nerv für den Beweis eines Auferstehungsleibes hier in der dargelegten Thatsächlichkeit verschiedene Leibesstoffe, letztlich in der Behauptung eines himmlischen Leibesstoffs liegt" (p. 8). Dieses Argument fand in der Exegese große Beachtung. H. Lietzmann, *An die Korinther I* (HNT, 3), Tübingen, Mohr Siebeck, 1921, p. 154, übernimmt das Schema um die Auferstehung in 1Kor 15 zu beschreiben. Das impliziert aber die Annahme, dass σῶμα ψυχικόν im Sinne von σῶμα σαρκικόν (oder σάρκινον) ausgelegt werden soll, was eigentlich nicht korrekt ist. Diese Gleichstellung wird von Lietzmann auf der Basis von 1Kor 2,14 gerechtfertigt. Dazu muss man wissen, dass – außer in 2Kor 3, was aber ein Zitat aus dem Alten Testament voraussetzt, σάρκινος und σάρξ allgemein bei Paulus nie in der Bedeutung von Stoff, Materie benutzt wird.

– was sich verändert, ist der Inhalt. Dies ist nur ein Teil von Lüdemanns Systematik, das, was er als „physische Anthropologie" bezeichnet. Nun bleibt noch der – vor allem moralisch – negative Begriff der σάρξ zu klären, der in Opposition zu dem neutralen σῶμα steht. Diesen behandelt Lüdemann in einem weiteren Teil seines Werkes, „die ethische Anthropologie",[18] in dem vor allem das Verhältnis von σάρξ und Sünde und der Dualismus σάρξ – πνεῦμα diskutiert wird. Er unternimmt eine doppelte kulturgeschichtliche Herleitung der paulinischen Anthropologie. In der physischen Anthropologie ist Paulus von der alttestamentlichen, monistischen Vorstellung des Menschen beeinflusst, während in der ethischen und soteriologischen Anthropologie der hellenistische Dualismus prägend ist. Die Definition von σάρξ in diesem Teil fasst die Studien der idealistischen Exegeten, insbesondere von Christian Ferdinand Baur und von Carl Holsten, zusammen. Σάρξ ist als „Princip der Sünde" definiert, das erklärt, warum σάρξ nicht nur als Materie, sondern als das Böse im Gegensatz zum πνεῦμα steht. Beide, die Ethik und die Erlösung, werden als Überwindung des Fleisches durch die Macht des Geistes dargestellt.

Der zweite Entwurf ist der von Bultmann, der σῶμα zwar ebenfalls als neutral definiert, aber nicht mehr wie bei Lüdemann als „Form". Die existentiale Philosophie setzt den Akzent auf die Möglichkeit des Subjekts, ein eigentliches Leben zu führen oder sich als Objekt anderer Mächte in einem Zustand der Entfremdung zu erfahren. In seinem Artikel „Paulus" definiert Bultmann die paulinischen anthropologischen Begriffe als „Möglichkeiten" des menschlichen Seins: „Leib ist der Mensch in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit";[19] hier werden zwei Begriffe verwendet, die nach existentialer Philosophie das menschliche Dasein beschreiben. Im Begriff Leib, der eigentlich „Person" bedeutet, ist nach Bultmann noch die Bedeutung von Selbstverhältnis und die Erfahrung der inneren Spaltung enthalten. „Er [gemeint ist der Mensch] kann also σῶμα genannt werden, sofern er ein Verhältnis mit sich selbst hat, sich in gewisser Weise von sich selbst distanzieren kann, genauer: als der, gegen den er sich in seinem Subjektsein distanziert, mit dem er als Objekt seines eigenen Verhaltens umgehen und den er wiederum als einem fremden, nicht dem eigenen Wollen entsprungenen Geschehen unterworfen entfalten kann – als solcher heißt er σῶμα"[20].

[18] Der Abschnitt fängt auf p. 51 an und hat eine zentrale Stellung im gesamten Werk.
[19] R. BULTMANN, *Art. Paulus*, *RGG*[2] IV (1928), 1019-1045, p. 1033.
[20] R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk (UTB, 630), Tübingen, Mohr Siebeck, 9. Aufl., 1984, p. 196.

Σάρξ hingegen wird negativ verstanden als das Irdisch-Vergängliche, das Vorfindliche, das zu einer gottfeindlichen Macht wie κόσμος und ἁμαρτία werden kann, wenn sie das Verhalten und das Denken der Menschen bestimmt: „dieser Bereich [d.h. das Fleisch] aber wird zu einer gleichsam dämonischen Macht, wenn der Mensch sich von ihm abhängig macht, wenn er nach dem Fleisch lebt."[21] Die Macht des Fleisches zeigt sich im Menschen durch die Angst, die Sorge und das Rühmen.

Neben diesen zwei Entwürfen ist noch das Werk von Ernst Käsemann zu nennen. Käsemann beabsichtigte als Schüler Bultmanns, die paulinische Anthropologie aus einer anderen Perspektive zu betrachten und die individuelle Dimension der existentialen Auslegung durch eine kollektive Betrachtung zu korrigieren. Die Besonderheit seiner Argumentation liegt in der Verbindung von Anthropologie und Ekklesiologie, von Leib als anthropologischem Begriff zur Vorstellung vom Leib Christi. Der Titel seiner 1933 veröffentlichten Dissertation lautet denn auch „Leib und Leib Christi". Die kollektive Erweiterung der Auslegung von σῶμα schien damals durch die neuen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse von Richard Reitzenstein über den Mythos des Urmenschen und des gnostischen Erlösten-Erlösers möglich. Der Mythos des Erlösten-Erlösers erzählt am Ende von der Wiedervereinigung des zersplitterten Urmenschen in einem Leib, der gleichzeitig der Leib des Erlösten und der Leib des Erlösers ist. Der paulinische Begriff vom Leib Christi wurde als Anwendung dieses gnostischen Mythos erklärt. Heinrich Schlier hatte 1930 die Ekklesiologie des Epheserbriefes ausgelegt.[22] Für Käsemann war dies auch die Lösung zur Erklärung der paulinischen Anthropologie. Käsemann distanziert sich deshalb von der idealistischen Exegese Lüdemanns. „Seine Identifizierung mit Geist im Sinne des Idealismus und Rationalismus beruht auf einer falschen Übersetzung",[23] schreibt er. Die gnostische Denkweise ist außerdem hilfreich, um die Bedeutung von σάρξ zu verstehen: „Fleisch ist nach Paulus so etwas wie ein gnostischer Aeon".[24] Σῶμα bedeutet auch für Käsemann „Person", aber nicht nur verstanden als Individuum. Bultmanns Kritik an diesem Punkt wird ihn Zeit seines Lebens beschäftigen. In diesem ersten Buch allerdings kann man noch, zumindest in der Terminologie, eine gewisse Abhängigkeit

[21] R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, Artemis, 1976, p. 209.

[22] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (BHTh, 6), Tübingen, Mohr Siebeck, 1930.

[23] E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (BHTh, 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 1933.

[24] Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Anm. 23), p. 105.

von der existentialen Sprache seines Lehrers erkennen, besonders in dem Bezug auf eine existentielle Entscheidung: „Wie man im Fleisch der Versuchung der Welt preisgegeben ist, so ist man als Leib vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt".[25] Im gnostischen Dualismus zwischen σάρξ und πνεῦμα (Welt und Gott) steht die Kirche als Leib des Erlösers, an dem der einzelne Christ durch die Sakramente leiblich teilhat. Die paulinische Anthropologie ist daher nach Käsemann funktional an diese Perspektive der Erlösung und der Teilnahme am Leib Christi gebunden.

Die Arbeit von Käsemann hatte ein großes Echo in der Exegese. Die meisten Beiträge aber beschäftigten sich mit der Frage nach dem gnostischen Einfluss auf Paulus und mit dem Syntagma „Leib Christi". Eine lange Reihe von Arbeiten, die hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden können, wurden über die religionsgeschichtliche Frage nach dem Leib Christi verfasst. Als am Anfang der 1960er Jahre die Erkenntnisse von Reitzenstein in Frage gestellt wurden und die Existenz eines „Erlösten-Erlöser-Mythos" erst im Manichäismus und nicht bereits in der iranischen Religion verortet wurde, war die These Käsemanns nicht mehr haltbar. Er selbst betonte, dass die religionsgeschichtlichen Thesen nicht mehr anwendbar waren, und erklärt das Motiv des Leibes Christi als Herleitung von der jüdischen Vorstellung einer „corporate personality".[26] Mit diesem Ausdruck bezeichnet man die besondere Beschaffenheit einiger biblischer Figuren, z.B. der Patriarchen, die gleichzeitig individuelle und kollektive Figuren waren, die mit ihren Entscheidungen das Schicksal der gesamten Sippe bestimmten. Aber darin waren auch die spätjüdischen und rabbinischen Vorstellungen vom Urmenschen Adam eingeschlossen. Auf diese Weise konnte Käsemann keine Verbindung mehr zwischen Anthropologie und Ekklesiologie herstellen und dadurch einen alternativen Entwurf zu dem existentialen von Bultmann anbieten. In *Paulinische Perspektiven* aus dem Jahr 1969 konnte er keine eigene Vorstellung darlegen, sondern befürwortete eine Revision von Bultmanns These. Dabei führt er folgende Hauptpunkte an:[27]

[25] KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (Anm. 23), p. 121.

[26] Trotz der englischen Bezeichnung wurde der Ausdruck erstmals bei T. SCHMIDT, *Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig, Deichert, 1919, pp. 126-128, mit dem deutschen Begriff „Gesamtpersönlichkeit" eingeführt.

[27] E. KASEMANN, *Zur paulinischen Anthropologie*, in DERS., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2. Aufl., 1972, pp. 9-51.

Die Neutralität des Begriffs σῶμα entspricht nicht der biblischen Theologie, nach der der Mensch vor Gott sündhaft und schuldig ist und kein Teil von ihm neutral sein kann.

Die ausschließlich individuumsbezogene Definition von σῶμα und deren Erklärung als „Selbstverhältnis" berücksichtigt nicht den kollektiven Inhalt, der in der Leiblichkeit enthalten ist. Dabei ist es notwendig, die Bedeutung von σῶμα als Welt- und Schöpfungsbezogenheit zu betonen, und zwar insbesondere seine Bedeutung als Kommunikation.

Diese Korrektur fand große Beachtung in der Forschung. Einige Arbeiten erschienen mit der klaren Absicht, die Thesen Bultmanns zu revidieren.[28] Diese Versuche sind aber nicht gelungen, weil Bultmanns These durch die Beobachtungen Käsemanns ihre existentiale Verwurzelung und ihren tieferen Sinn verloren hätte. Dies beschreibt m.E. allerdings die heutige Lage der Forschung: Die Definition von Bultmann hat sich sehr verbreitet und ist nicht mehr in ihrer existentialen Verankerung erkennbar. Immer wieder wird eine in den folgenden Punkten vereinfachte und verschulte Fassung vertreten. In der neutestamentlichen Fachliteratur hat sich eine Synthese der Bultmann-Definition beider Termini etabliert, die in etwa folgendermaßen charakterisiert werden kann: „Leib" ist positiv oder erlösungsfähig, „Fleisch" ist negativ und sündhaft; „Leib" bezeichnet die ganze Person, man ist Leib und nicht man hat einen Leib; oder man spricht undifferenziert von „Leiblichkeit", was, wie weiter oben schon beschrieben wurde, mit Implikationen für die Sexualität verbunden ist, wie etwa bei Paulus.

[28] Man kann in dieser Zeit vier Hauptarbeiten unterscheiden: K.A. Bauer, *Die Leiblichkeit. Das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit bei Paulus* (SNT, 4), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1971. Bauer erweitert Bultmanns Definition, indem er die Weltbezogenheit in dem Terminus einschließt. Er schreibt, p. 188, „In diesem paulinischen Interesse an der Leiblichkeit des Menschen spiegelt sich die Weltbezogenheit und der Weltbezug des eschatologischen Schöpfers". Die Definition von σῶμα bleibt aber von Bultmann abhängig: „Der Mensch heißt σῶμα, sofern er sich im Zeit-Raum Jesu Christi von sich selbst zu differenzieren und zum Objekt eines Geschehens oder Erleidens zu werden vermag" (p. 185).
Eine weitere Möglichkeit im Rahmen dieses Vorhabens ist die Arbeit von R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms in Conflict* (AGAJU, 10), Leiden, Brill, 1971. Nach Jewett ist die paulinische Anthropologie nicht systematisch definierbar, sondern kann nur ausgehend von den verschienen Termini in bestimmten Konfliktzusammenhängen rekonstruiert werden. Noch zu nennen sind. S. Heine, *Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus*, Wien, Herder, 1976, und R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (MSSNTS, 29), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

3. Die Definition von σάρξ und σῶμα bei Paulus[29]

Der paulinische Diskurs über den Leib ist durch ein Dilemma gekennzeichnet, das die Kulturanthropologie bisher nicht gelöst hat: Der Leib spielt eine wichtige Rolle in der paulinischen Theologie und für das Menschenbild des Paulus, wie zahlreiche Belege beweisen. Es ist Konsens, dass bei Paulus die aus der dualistischen Anthropologie stammende Abwertung des Leibes nicht zu finden ist, wie z.B. die übliche Vorstellung, nach der der Leib den Menschen mit den Tieren, die Seele jedoch ihn mit den Göttern verbindet.[30] Die in der griechischen Vorstellung übliche Bedeutung von ψυχή als etwas Göttlichem fehlt bei Paulus vollkommen. Doch scheint Paulus misstrauisch und sogar verängstigt angesichts der Leiblichkeit, die im Zusammenhang mit der Sünde steht.[31] Dies

[29] Dieser Teil wird konzipiert als eine Art Zusammenfassung der Thesen, die ich in meiner Dissertation aufgestellt habe: „Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität. Eine Studie über σάρξ und σῶμα bei Paulus", die demnächst in der Reihe NTOA erscheinen wird.

[30] Ein Beispiel ist *Epiktet Diss* 1,3,3: τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεούς. Die zwei Elemente sind gemischt, aber haben entgegengesetzte Eigenschaften: der Leib ist tödlich, die Seele ist göttlich. Die meisten Menschen aber beschäftigen sich mit dem Leib und nur wenige mit der Seele. Ein Beispiel aus der lateinischen Literatur ist *Sallust Cat* 1: sed nostra omnis vis in animo et in corpore sita est; animi imperio, corporis servitio magis utimur, alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est. Auch in diesem Beispiel ist *corpus* ein Teil, den der Mensch mit den Tieren gemein hat und dem eine dienende Funktion zugeschrieben wird.

[31] H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (UTB, 1446), Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, pp. 196-197, scheint die Unterscheidung von H. Lüdemann (physische und ethische Anthropologie) wieder aufzunehmen, um die negative Vorstellung in Röm 6,6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας und Röm 7,24 σῶμα τοῦ θανάτου zu erklären. Sie stellt für ihn ein Problem dar, weil σῶμα in der Regel neutral ist. Die Variante (Erlösungslehre anstatt Anthropologie) macht seinen Versuch kaum verständlich. Er schreibt: „Beide Stellen, Röm 6,6, und Röm 7,24, bieten ein Paradigma für das Nebeneinander von ‚ethischer' (bzw. ‚juridischer') und ‚physischer' Erlösungslehre". Die hier vertretene Annahme, dass σῶμα grundsätzlich eine inaktive Bedeutung hat, vergleichbar mit einem Sklaven, erklärt die genitivische Form als eine Art Machtausübung über den Menschen. Conzelmann selbst schreibt dann auf p. 198: „Das σῶμα ist von der σάρξ beherrscht, ist die σάρξ erledigt, dann ist das σῶμα aus seiner Gefangenschaft befreit".
J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, p. 72, wählt ebenfalls die alte Lösung Lüdemanns einer Zusammensetzung jüdischer und hellenistischer Elemente: „What is the theological significance of this somewhat contrived but nevertheless clear distinction between *soma* und *sarx* in Paul? The answer is probably that he was combining elements of Hebrew and Greek anthropology into a new synthesis." Dunn stellt die Charakteristika beider Termini graphisch durch zwei sich kreuzende Ellipsen dar: Σῶμα ist neutral, σάρξ ist negativ.

untermauert besonders die paulinische Rede über σάρξ. Dieses Dilemma kann nicht durch das Herausgreifen eines einzigen Aspekts oder durch ein Abwägen dieser negativen und positiven Bewertungen gelöst werden[32] und auch nicht durch die These, dass Paulus als Briefschreiber kein kohärentes System entwickelt hat. Es erscheint mir unerlässlich, eine semantische Bestimmung der Begriffe σάρξ und σῶμα durchzuführen, um diese zu differenzieren. Die Frage der Differenzierung erweist sich als besonders schwierig, weil beide in der griechisch-römischen Welt eine äquivalente Bedeutung haben. Seneca und Epiktet reden gleichermaßen von der Last der Leibes und des Fleisches, ohne dass für sie eine Unterscheidung nötig ist.[33] Wenn sie der Seele gegenübergestellt werden, werden sie, obwohl sie einen unterschiedlichen Sachbezug haben, in der hellenistischen Kultur als äquivalent betrachtet: Beide Termini beschreiben den Menschen in seiner Materialität.

Σῶμα hat vier Hauptbedeutungen im Griechischen:[34] 1) „Leib" eines Menschen oder Tieres, 2) „Körper" im Sinne einer Einheit (Organismus) oder auch eines dreidimensionalen Objekts, 3) „Leiche" und 4) „Sklave".[35] In der ältesten griechischen Literatur, z. B. bei Homer, ist die Bedeutung „Leiche" die einzige.[36] Nur der gestorbene Leib wird einheitlich unter dem Begriff σῶμα gefasst, der lebendige Leib wird in seinen verschiedenen Handlungen gesehen, für ihn existiert keine einheitliche Bezeichnung.

[32] Vgl. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (GLB), Berlin, De Gryuter, 2003, pp. 566-571. Er listet die verschiedenen Konnotationen der beiden Termini – neutral, positiv und negativ – auf. Für ihn ist z.B. σῶμα grundsätzlich *neutral* (nach Bultmanns Vorstellung), wird aber an den Stellen als *negativ* bezeichnet, an denen der Begriff im Zusammenhang mit Sünde und Tod steht, und schließlich gibt es auch eine *positive* Bedeutung: „Positiv gebraucht Paulus σῶμα als umfassenden Ausdruck des menschlichen Selbst. Der Leib ist seinem Wesen nach weitaus mehr als essen und trinken (1Kor 6,13a)". Diese ontologische Behauptung scheint mir fraglich, denn die positive Bewertung des σῶμα basiert nicht auf einer wesentlichen Qualität (die wichtigste Qualität ist doch negativ, nämlich die Sterblichkeit!), sondern auf der Erlösung, die das σῶμα befreit und durch die Auferstehung lebendig macht.

[33] *Seneca Ep* 65,22: Numquam me caro ista conpellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. *Epiktet Diss* 2,1,17: τὸ σωμάτιον und τὸ σαρκίδιον.

[34] Vgl. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. A New Edition, Revised and Augmented*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 1749.

[35] Diese Bedeutung ist ebenfalls sehr verbreitet. Man redet von σῶμα oder σώματα im absoluten Sinne oder in einer Konstruktion wie δουλικὰ σώματα. Z.B. *Polybios Hist* 2,6,6.

[36] Z.B. *Hom Il* 7,75 oder 22,342.

Σάρξ ist ein selten vorkommendes Wort im Griechischen und bezeichnet den muskulösen Teil des Körpers, die Substanz des Leibes,[37] bisweilen auch die Haut, die Nerven und die Haare. Der Plural σάρκες ist vergleichbar mit dem Begriff „Leib", weil er den ganzen Körper meint.

Die Septuaginta[38] verwendet beide Termini für die Übersetzung des hebräischen בָּשָׂר. Das hebräische Wort umfasst verschiedene Begriffe, die im Griechischen differenziert werden müssen. Die Hälfte der Stellen bezieht sich auf das Fleisch von Tieren und wird meistens mit κρεάς übersetzt, wenn das Nahrungsmittel gemeint ist. Der Plural σάρκες wird benutzt, wenn das menschliche Fleisch gefressen wird (Lev 16,29; 2Kön 9,36; Hos 8,2; Jer 19,9; Dan 7,5 und Sach 7,5). Σάρξ wird in den meisten Fällen, in denen von lebendigen Menschen die Rede ist, verwendet.[39] Σῶμα steht nur an den Stellen, an denen es um den Körper im Allgemeinen geht oder an denen das hebräische Wort für Leichnam oder für das Individuum (meistens aber als Sklave: Gen 36,6; Tob 10,10[40] [B]; 4Kön 14,9) benutzt wird.[41] Grobel nimmt solche Stellen als Beweis dafür, dass σῶμα auch in der Septuaginta „Person" bedeutet. Hierin liegt allerdings ein großer Unterschied zu Bultmanns These: Die Bezeichnung „Person" hat für Bultmann die Bedeutung eines Menschen, der über sich selbst bestimmen kann und ein Selbstverhältnis hat. Dies ist nicht der Fall bei einem Sklaven, der in der Antike als Objekt betrachtet wurde und überhaupt nicht in der Lage war, über seine Existenz selbst zu bestimmen.

[37] Vgl. LIDDELL, SCOTT, JONES, *A Greek-English Lexicon* (Anm. 34), p. 1585. Es bedeutet sogar das Fleisch der Früchte.

[38] Grundlegend sind die Aufsätze von K. GROBEL, *Σῶμα as „Self, Person" in the Septuagint*, in: *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (BZNW, 21), Berlin, de Gruyter, 1954, pp. 52-59, und von D. LYS, *L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de sarx et de soma*, in V. GUÉNEL (Hg.), *Le corps et le corps du christ dans la première épître aux Corinthiens Congrès de l'ACFEB, Tarbes* (Lectio divina, 114), Paris, Cerf, 1983, pp. 47-70.

[39] Sehr treffend ist die Beobachtung von LYS, *L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires* (Anm. 38), p. 55: „Simplement l'homme est une créature et n'est pas Dieu, lequel, si on lui applique parfois *nèphèsh* et souvent *rûah*, n'est jamais désigné par *bâsâr* – créature qui a besoin d'être animée (insufflée!) par Dieu afin que basara soit réellement *bâsâr* et pas un cadavre. Car précisément *bâsâr* ne désigne jamais le cadavre comme tel (sauf 2 R 4,34)."

[40] Tob 10,10: ἀναστὰς δὲ Ραγουηλ ἔδωκεν αὐτῷ Σαρραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὰ ἥμισυ τῶν ὑπαρχόντων σώματα καὶ κτήνη καὶ ἀργύριον. Diese Version aus dem *Codex Vaticanus* unterscheidet sich vom *Sinaiticus*, der an dieser Stelle von σώματα παῖδας καὶ παιδίσκας spricht, was aber semantisch eine Bestätigung der Bedeutung von σῶμα als Sklave ist.

[41] בָּשָׂר kommt im Alten Testament 247 Mal vor. Hier die Statistik der Übersetzung:, 146 σάρξ; 79 κρεάς, 23 σῶμα; 14 χρώς, 2 ἄνθρωπος, 1 βρῶτος, 1 οἰκεῖος τοῦ σπέρματος, 1 δόξα.

Wenn σῶμα für Sklaven benutzt wird, kann das nicht in Bultmanns Sinn ausgelegt werden.[42]

3.1. Die Destruktivität der σάρξ

Paulus ist von diesem Gebrauch in der Septuaginta geprägt. Σάρξ hat nämlich bei ihm niemals die Bedeutung von Fleisch als „Materie". Die einzige Stelle, an der das Adjektiv σάρκινος mit einem Stoff verbunden ist, ist 2 Kor 3,3, eine alttestamentliche Anspielung auf den Gegensatz zwischen steinernen und fleischlichen Herzen. Im Text wird ein anderer Gegensatz konstruiert: „steinige Tafeln" (gemeint sind die Gesetzestafeln) und „fleischliche Herzen" (was im Grunde für „lebendige" steht). *Σάρξ ist bei Paulus grundsätzlich durch den Lebenshauch belebtes Fleisch, d. h. der Mensch, der lebt und aktiv wirkt*, was auch im Alten Testament verwurzelt ist. In den paulinischen Briefen (wie im Neuen Testament allgemein) sind noch die alttestamentlichen oder allgemein jüdischen Ausdrücke πᾶσα σάρξ und σάρξ καὶ αἷμα zu finden, die σάρξ zu einer Kollektivbezeichnung für die gesamte Menschheit machen.

Ein besonderer Aspekt für die Vorstellung von σάρξ ist ihr Zusammenhang mit der Sünde. Dies ist der eigentlich umstrittene Punkt in der Definition von σάρξ. Die zwei geläufigen Erklärungen – a) σάρξ als eine Richtung des Verhaltens, eine Wahl des Menschen, der sich für das Vorfindliche, für das Nur-Menschliche entscheidet,[43] oder b) σάρξ als eine übermenschliche Macht, wie der Geist, der die Menschen bestimmt[44] – scheinen nicht zu genügen. Beide Erklärungen lassen sich nicht mit der allgemeinen Definition von σάρξ als anthropologischems Begriff vereinbaren. Die Lösung scheint mir in der Vorstellung von σάρξ als dem aktiven und lebendigen Menschen zu liegen. Als aktives Prinzip im Menschen ist die σάρξ auch die Quelle der Affekte, und in Gal 5,19f. schafft sie bestimmte destruktive ἔργα, die das Verhältnis mit den Mitmenschen und mit Gott zerstören.[45] In Gal 5,24 redet Paulus von σάρξ und σὺν

[42] Interessant ist, dass mit σῶμα noch weitere Termini, wie גְּוִיָּה 9x, נְבֵלָה 9x, פֶּגֶר, [גּוּפָה] 3x, als „Leiche" übersetzt werden, die den Leichnam bezeichnen. Das bedeutet, dass trotz der Polysemie des Wortes *basar* nicht den Körper eines toten Menschen bezeichnen kann, es bezeichnet in der Regel nur den lebendigen Menschen.

[43] (F. Baumgärtel, R. Meyer,) E. Schweizer, *Art. σάρξ κτλ.*, in *ThWNT* 7 (1964), 98-151, p. 101, „Sündig ist also nicht die σάρξ, sondern das Vertrauen auf sie". Er verweist auf den paulinischen Ausdruck κατὰ σάρκα als die Wahl, auf die irdische Sphäre zu vertrauen.

[44] Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Anm. 23), p. 101.

[45] Meine These verbindet sich mit den Thesen von P. von Gemünden über die Affektenlehre bei Paulus: P. von Gemünden, *Die urchristliche Taufe und der Umgang mit den*

τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. In der griechischen Philosophie haben die Affekte ihren Ursprung in der Seele, die das aktive Prinzip im Menschen ist.[46] Diese Qualität der Lebendigkeit und die Funktion als Sitz der Affekte werden von Paulus auf die σάρξ übertragen. *Die σάρξ beschreibt die Destruktivität des Menschen.*

Die aktive Wirkung der σάρξ und ihre Definition aus der Affektenlehre kann auch auf Röm 7,7-25 angewendet werden. Das Thema ist hier das Gesetz und seine Wirksamkeit im Menschen. Anders als in Gal 3 will Paulus hier beweisen, dass das Gesetz zwar heilig und gut ist, aber auf den Menschen nicht anwendbar. Die These der jüdischen Autoren, z. B. von 4 Makk, kann schematisch wie folgt beschrieben werden: Die Affekte wirken im Menschen destruktiv, aber die Vernunft (λογισμός) kann mit Unterstützung des Gesetzes die Affekte mäßigen, nicht aber völlig ausrotten.[47] Die Funktion des Gesetzes ist dann primär und nützlich, damit der Mensch konstruktiv handelt. Paulus setzt sich mit dieser sehr verbreiteten These anhand verschiedener Argumente auseinander, die die Grenzen des Menschen und nicht die des Gesetzes betreffen, um den möglicherweise aufgeworfenen Vorwürfen des Antinomismus zuvorzukommen. Die Prämisse von Paulus in Röm 7,1-4 ist, dass das Gesetz bzw. das Eherecht gilt, solange der Ehemann am Leben ist. Der Tod des Menschen setzt der Gültigkeit des Gesetzes eine Grenze. Es gilt nicht mehr, obwohl es gut ist. Mit dem Tod ist zuerst der Tod Christi (7,4) gemeint; in den folgenden Versen argumentiert Paulus nicht mehr christologisch, sondern anthropologisch. Die Affekte, die aus der σάρξ kommen, verhindern für Paulus auf irreparable Weise, dass das Gesetz den Menschen zum konstruktiven Handeln führt. Einige konkrete Beispiele werden in der Argumentation gegeben. Zum ersten durch die Anspielung auf die Geschichte Adams. Das Gebot „du sollst nicht begehren" wird

Affekten, in J. ASSMANN – G. STROUMSA (Hgg.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (SHR, 83), Leiden u. a., Brill, 1999, pp. 113-149; P. VON GEMÜNDEN, *Image de Dieu – Image de l'être humain dans l'épître au Romain*, in *RHPR* 77 (1997) 31-49; P. VON GEMÜNDEN, *La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament. Une contribution théologique et psychologique*, in *ETR* 70 (1995) 335-348. Bei von Gemünden fehlt allerdings eine klare Verbindung der Affekte mit σάρξ, was für meine Definition sehr wichtig ist.

[46] Das kann man auch in 4Makk 2,1 finden: αἱ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμίαι. 1Petr 2,11 ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς scheint mir nach einer gewissen Vermittlung zwischen der paulinischen und der üblichen Vorstellung von den Affekten in der hellenistischen Welt zu streben. Die Begierden entstammen dem Fleisch, aber sie kämpfen gegen die Seele, vielleicht hier im griechischen Sinne als Sitz der Vernunft verstanden.

[47] 4Makk 2,6-9.

von der Sünde genutzt, um das Begehren zu stärken. Das Gesetz war schon von Anfang an nicht in der Lage, den Menschen zum konstruktiven Handeln zu führen. Dass die ἐπιθυμία, der Hauptaffekt, zu einem destruktiven Krieg führt, betont auch Philo in seinem Kommentar zum 10. Gebot ausdrücklich. Sie wirkt im Menschen destruktiv und ist für alle Kämpfe und Kriege verantwortlich, bei den Griechen ebenso wie bei den Barbaren: „Alle tragische Kriege der Hellenen wie der Barbaren unter sich oder gegeneinander entspringen aus einer einzigen Quelle, dem Begehren sei es des Geldes, des Ruhmes oder der Lust. Im Gefolge solcher Dinge zerstört sich die menschliche Gattung".[48] Die Kernfrage des philosophischen Diskurses war die Überwindung des destruktiven Potentials im Menschen, das sich in der destruktiven Energie der Affekte äußert. Die Destruktivität im Menschen kann nach Paulus nicht – wie bei Philo und den jüdisch-hellenistischen Autoren – durch das Gesetz beseitigt werden. Das Gesetz verstärkt die Sünde sogar noch. Auch die in der Philosophie aufgeworfene These einer Mäßigung der Affekte oder ihrer vollständigen Beseitigung durch die Vernunft bleibt unpratikabel, weil der gesamte Mensch als σάρξ gilt und davon kein Teil ausgeschlossen ist. So muss jeder menschliche Versuch, zu handeln oder sich seiner Vernunft zu bedienen, erfolglos bleiben.

Zum Zweiten durch die Anspielung auf das bekannteste Beispiel der Destruktivität der Affekte, den Fall der Medea, die ihre Kinder aus Eifersucht tötet.[49] Man kann leicht den zentralen Satz der Tragödie anführen, der von den stoischen Philosophen als Argument für ihre Affektenlehre verwendet wurde: Die Spaltung von Wollen, Erkennen und Handeln. Der Mensch erkennt durch seine Vernunft (hier benutzt Paulus den aus der platonischen Tradition stammenden Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος) das Gesetz, aber es kann nicht verwirklichen, wie die Medea das Gute nicht verwirklichen kann. Das Verhältnis σάρξ – ἁμαρτία wird nicht erklärt, sondern unter Bezugnahme auf den Genesisbericht als Postulat gesetzt. Der Mensch glaubt, aktiv und frei zu sein, dabei bedeutet dieser aktive

[48] *Philo Decal* 153: οἱ γὰρ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους τραγῳδηθέντες πόλεμοι πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐρρύσαν, ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων ἢ δόξης ἢ ἡδονῆς) περὶ γὰρ ταῦτα κηραίνει τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος)

[49] *Euripides Med* 1077b-1080. Der Zusammenhang zwischen Medea und Paulus ist seit H. Hommel, *Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Licht antiker Überlieferung*, in *ThViat* 8 (1961/62) 90-116, zum Konsens geworden. Das Motiv wurde auch in der philosophischen Diskussion über die Affekte aufgegriffen, insbesondere von den Stoikern (vgl. *Diogenes Laertius* 7,180), die die Affekte als eine falsche Einsicht oder Täuschung definierten (wie auch Paulus an dieser Stelle).

Charakter der σάρξ in Wahrheit, dass er der Knechtschaft der Sünde und ihrer Destruktivität unterliegt. Die kriegerische Sprache in Röm 7,23 dient dazu, die Zerstörungskraft der Affekte (und der Sünde) für den Menschen zu betonen und seine Unfähigkeit, über sich selbst zu bestimmen.

Als Drittes kommt ein weiteres Argument zum Tragen: die eigene Erfahrung des Paulus wird ins Spiel gebracht, das ἐγώ des Paulus deutet seinen Widerspruch. Paulus verfolgte als Eiferer für das Gesetz, anstatt konstruktiv zu handeln, das Ziel, die Kirche zu zerstören. Der ζέλος, durch den er dem Gesetz folgt, war ebenfalls ein Werk des Fleisches. Während der irrationale Teil der Seele die Affekte nur in einzelnen Momenten aktiviert, ist die σάρξ immer aktiv, der Mensch als solcher versteht sich als σάρκινος (oder σαρκικός), als der Sünde anheim gegeben. Die Affekte der σάρξ können nicht gemäßigt werden, sie müssen ausgerottet werden durch die Wirkung des anderen aktiven Prinzips, des Geistes Gottes.

3.2. Σῶμα: zur Konstruktivität bestimmt

Die grundsätzliche Bedeutung von σῶμα wird bei Paulus durch die hellenistische Semantik bestimmt. Dies lässt sich leicht anhand des Zusammenhangs des Begriffs mit der Sklavenmetaphorik und mit dem Tod erkennen. Ein solcher Zusammenhang wäre nicht erklärbar, wenn man nicht die Grundbedeutung von σῶμα als unaktiv voraussetzt. Ein wichtiger Punkt in der Differenzierung von σῶμα und σάρξ ist gerade der Zusammenhang mit der Sklavenmetaphorik. Dies wird sehr deutlich in der Diskussion über den Umgang mit Prostituierten in 1Kor 6,12-20. Der Ausdruck τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ bezeichnet in V. 13 das Verhältnis des Christen (und seines Leibes) zum Herrn, das in V. 19f. als Herr-Sklave-Beziehung präzisiert wird. Die hier verwendeten Ausdrücke sind eindeutig: οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν, die Christen gehören nicht sich selbst, sind nicht von Rechts wegen autonom, ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς[50], sondern sind durch die Zahlung einer Geldsumme als Sklaven gekauft worden. Dies ist die Basis der Paränese in der Perikope, in deren Mittelpunkt das σῶμα steht. Nicht eine Qualität des σῶμα steht im Zentrum, sondern die Erlösung durch den Herrn. Sicher spielt hier auch die Tatsache eine Rolle, dass die Prostituierten meist Sklavinnen waren, die von freien Männern (in diesem Fall den Korinthern) gegen Bezahlung aufgesucht wurden.

[50] In 1Kor 7,23 wird der Satz wiederholt. Es folgt eine Ermahnung im Imperativ: „werdet nicht zu Sklaven der Menschen". Der Zusammenhang mit der Sklavenmetaphorik ist dadurch eindeutig.

Einen weiteren Bezug zur Sklavenmetaphorik stellt die Formulierung in Gal 6,17 her: ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Der Apostel versteht sich durch diese Aussage als δοῦλος Christi, denn die Sklaven trugen die Erkennungszeichen ihrer Herren[51] am Leib. *Der Mensch als σῶμα ist daher als inaktiv gedacht und wie ein Sklave in ständiger Gefahr, von anderen beherrscht und bestimmt zu werden.* In dieser Hinsicht ist ein Austausch von σῶμα durch ein Personalpronomen kein Argument dafür anzunehmen, dass hier eine selbstbestimmte Person gemeint ist. Der Gebrauch von Personalpronomina sagt nichts über die effektive und bewusste Wirkung des Subjekts aus.[52] Es ist auch methodisch nicht korrekt anzunehmen, dass die Bezeichnung σῶμα lediglich ein „Pflichtname"[53] in der Perikope ist, wie Renate Kirchhoff vorschlägt. Die Paränese basiert nicht auf der Qualität des σῶμα, sondern auf der Erlösung, durch die Christus einen Besitzanspruch auf den Leib bzw. auf die Person hat. Im Griechischen kann außerdem σῶμα semantisch kein Pflichtname sein.

Die inaktive Bedeutung des σῶμα bestätigt sich auch an den Stellen, an denen der Begriff im Zusammenhang mit dem Tod gebraucht wird. Es ist eine allgemeine Erkenntnis, dass der Leib sterblich ist. Diese wurde zwar von der idealistischen und der existentialen Exegese als unklar und unpassend betrachtet, war aber in Sprache und Denkweise der Griechen selbstverständlich, zumal mit σῶμα auch die „Leiche" bezeichnet wurde. Bultmann nähert sich der idealistischen Definition von σῶμα als „Form" an, die vom Tod nicht berührt wird, sondern beständig bleibt, wenn er von σῶμα als dem „Ich des Menschen" und als „der Mensch selbst" in Bezug auf 1Kor 15 spricht.[54] Weitere Stellen, an denen σῶμα als sterblich betrachtet wird, sind etwa Röm 4,19, wo die Zeugungsunfähigkeit Abrahams mit dem Ausdruck τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νενεκρωμένον umschrieben wird, oder Röm 6,12, wo die Sünde nicht im θνητὸς ὑμῶν σῶμα herrschen soll.[55]

[51] Für diese Bedeutung scheint mir die Variante κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ passender zu sein als die von Nestle-Aland bevorzugte Lektion Ἰησοῦ, die als *lectio brevior* gilt.

[52] Vgl. BULTMANN, *Theologie* (Anm. 20), p. 196.

[53] R. KIRCHHOFF, *Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πορνή und πορνεία in 1Kor 6,12-20 und sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten* (StUNT, 18), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 140-141.

[54] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 20), p. 202.

[55] Der darauf folgende Halbvers εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ ist eigentlich umpassend, weil die „Begierden" grammatikalisch aus dem Leib stammen müssten. Damit würde dem Leib eine aktive Funktion zugeschrieben werden. Das gleiche

Der Begriff „sterblich" auch die weiter gefasste Bedeutung von Abhängigkeit abzudecken scheint. Der Mensch als σῶμα ist sterblich,[56] und wenn man der Tod als eine Macht versteht, kann man sagen, dass der Mensch unter der Knechtschaft des Todes steht. Daraus kann man schließen, dass Paulus σῶμα die übliche Semantik des Griechischen zuschreibt. Wesentlich für die paulinische Definition des Leibes ist es aber, die Dynamik der Erlösung einzubeziehen. Das zentrale Geschehen ist der Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Der Leib ist deswegen in der paulinischen Anthropologie von Bedeutung, weil er beide Momente, den Tod und die Auferstehung, umfassen und erklären kann. Das σῶμα bezieht sich auf den Kreuzestod in Röm 7,4 (mit dem Genitiv Χριστοῦ) und in den Abendmahltexten (1Kor 11,24: τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Die Auferstehung, anders als die in der hellenischen Kultur verbreitete Befreiung der unsterblichen Seele aus dem Leib, erfolgt gerade im Leib, wie dies auch bei der Auferstehung Jesu Christi der Fall war. Obwohl die Argumentation des Paulus zur Auferstehung ihm große Mühe bereitet – vor allem die Erklärung, dass es sich nicht um eine bloße leibliche Wiedererweckung handelt –, verleiht dieses eschatologische Ereignis dem σῶμα eine neue Bedeutung. Der Mensch, der als σῶμα inaktiv ist und dazu neigt, von anderen Mächten versklavt zu werden, wird durch die Erlösung befreit und zu einem konstruktiven Leben gerufen. Der Christ behält sein Abhängigsein, indem er zu einem Diener Christi zur Gerechtigkeit wird.[57] Diese Verwandlung der Semantik und des Menschenbildes ist ein wichtiger Punkt in der paulinischen Theologie. Hier wird bewusst das Wort „Konstruktivität" verwendet, im Gegensatz zur „Destruktivität". Die Begriffe sind von Paulus selbst abgeleitet: Er bezeichnet sein Apostolat in 2Kor 10,8 als eine ἐξουσία εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς

Problem besteht in Röm 8,13 πράξει τοῦ σώματος: Kann man sagen, dass die Aktivität, die in den Texten der Sünde oder dem Fleisch zugeschrieben wird, sich auf das σῶμα überträgt (wie ein Objekt, das von anderen bewegt wird)? Diese Frage wirft ein Problem für meine Definition auf. Allerdings ist die Überlieferung beider Wortlaute sehr unsicher. Im ersten Fall – Röm 6,12 – würde die Variante αὐτῇ – bei P^{46} D, F, G, Tertullian, Irenäus – (statt ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ) die Aktivität der Sünde zuschreiben. In Röm 8,13 lesen D, F, G πράξει τῆς σαρκός; die Vulgata und die lateinischen Autoren „facta carnis".

[56] In Röm 7 wird die Todesmetaphorik eigentlich im Sinne von inaktiv, unfähig verwendet. Die Destruktivität der σάρξ, die eigentlich eine aktive Kraft ist, indem sie zerstörend wirkt, produziert im Endeffekt die Inaktivität des Todes.

[57] Ohne diese Prämisse wäre eine zentrale Stelle wie Röm 6,12-18 unverständlich. Hier treffen sich die Bedeutungen von σῶμα als Sklave und als Leiche. Die Befreiung liegt in der Verleihung eines aktiven Lebens zur Gerechtigkeit.

καθαίρεσιν. In 2Kor 12,19 wird diese konstruktive Funktion der Verkündigung ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς mit der Befürchtung des Apostels verbunden, in der Gemeinde die entgegengesetzte Situation vorzufinden. Interessant ist der Lasterkatalog in V. 20: ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι – „Streit, Eifersucht, Zornesausbrüche, Ehrgeiz, Verleumdungen, üble Nachrede, Überheblichkeit, allgemeine Verwirrung" – besonders angesichts der Tatsache, dass einige dieser Begriffe auch in der Liste der Werke der σάρξ enthalten sind (Gal 5,19-21). Das bestätigt auch 1Kor 3,1-3, wo die Korinther als σαρκίνοι oder σαρκικοί bezeichnet werden, und zwar mit der Begründung, dass in der Gemeinde „Streit und Eifersucht" herrschten, die nach 2Kor 12,19 die Gegenpole zur Konstruktivität bilden. Die Konstruktivität, die sich im σῶμα realisiert, ist keine Qualität des σῶμα als solchem, sondern eine durch den Geist geschaffene neue Perspektive. Sie zeigt sich in verschiedenen Bereichen des Lebens.

In der *Ethik* ist das σῶμα, und mit ihm der Mensch, als eine besondere οἰκοδομή gedacht, als Tempel Gottes.[58] Ein konstruktives Leben in diesem Sinne heißt, Gott mit (oder in) dem eigenen Leib zu loben[59] oder die eigenen σῶματα Gott als Opfer darzubringen.

Der zweite Bereich ist die *Ekklesiologie*. Auch hier wird der Christ als σῶμα ein Teil, ein Glied der Gemeinde, die sich durch die Ausübung der verschiedenen Geistesgaben konstituiert. Hier verwendet Paulus sogar die in der stoischen Physik diskutierten Theorien. Die Gemeinde wird als ein ἡνώμωνον σῶμα dargestellt,[60] wo eine συμπάθεια zwischen den Teilen besteht, die sich im Mitgefühl äußert. Das ist eine unübliche Konzeption, da normalerweise Gruppen von Menschen (Chor, Heer usw.) als die schwächsten Einheiten gedacht sind, deren Teile zusammenwirken, in denen aber im Grunde jeder für sich ist. Die andere Besonderheit dieser ekklesiologischen Ebene ist der Gebrauch des Verbs συγκεράννυμι

[58] 1Kor 6,19: ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;

[59] 1Kor 6,20.

[60] Die Theorie der Aufteilung der Körper findet sich bei *Sextus Empiricus* in SVF II,1013. Er unterscheidet geeinte Körper, Körper aus zusammengesetzten Teilen (ἐκ συναπτομένων oder ἐκ παρακειμένων) und Körper aus getrennten Teilen (ἐκ διεστώτων). Eine Gruppe von Menschen (wie die christliche Gemeinde) sollte zu dieser letzten Kategorie gehören, weil die Teile von einander getrennt sind. Paulus redet im Gegenteil von einem συμπάθεια zwischen den Gemeindenmitgliedern, wie im Fall der geeinten Körper. Für das Verständnis von συμπάθεια in der stoischen Philosophie vgl. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, Beck, 1926.

in 1Kor 12,24 für die Zusammensetzung der Gemeindeglieder und des menschlichen Körpers, was aus der Mischungstheorie als gleichmäßige Mischung verstanden wird, bei der sich die Teile gegenseitig durchdringen. Selbst die Metapher des Leibes, die hier grundlegend ist, gilt nicht nur als Metapher des Organismus mit vielen Gliedern, sondern wird als eine Körperrealität durch die altstoische Anthropologie bekräftigt. Auch die Schamteile sind nach der stoischen Anthropologie mit dem Geist durchdrungen und daher nicht nur an den Leib angeschlossen, sondern haben ebenso am Geist teil.[61] Das ist die Situation in der korinthischen Gemeinde, insofern alle mit dem gleichen Geist getauft sind. Der Geist, der alles durchdringt, schafft ein Kontinuum im Universum und in den Körpern und ermöglicht eine gleichmäßige Mischung aller Teile.

Der Ausdruck κρᾶσις δι' ὅλον bezeichnet in der alten Stoa diese gleichmäßige Mischung, bei der auch die kleinste Portion einer Substanz eine viel größere Menge vollständig durchdringen kann. Als Beispiel wird das Auflösen eines Tropfens Wein im Meer angeführt.[62] Für die alten Stoiker ist anders als für Aristoteles der winzige Teil genauso relevant wie der große. Diese egalitären Theorien widersprechen der Annahme, dass Paulus eine hierarchische Vision von der Gemeinde hat, in der die Starken eine primäre Rolle spielen und in der das Streben nach einer harmonischen Gemeinschaft nur ein rhetorisches Mittel ist. Die durch den Geist Gottes geschaffene Gemeinschaft ist die Basis für die paulinische Paränese zur κοινωνία und zum συμφέρον, die Suche nach einem gemeinsamen Nutzen, und das οἰκοδομεῖν der Gemeinde.

Der dritte Bereich, in dem sich die Konstruktivität erweist, ist die *Eschatologie*. Dem sterblichen Leib kommt nach dem Tod eine οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ zu. Dieser Begriff wird in 2Kor 5,1 benutzt. Obwohl an dieser Stelle einige Begriffe aus der hellenistischen dualistischen Anthropologie vorkommen, nach der der Tod ein ἐκδημεῖν[63] aus dem Leib ist, ist das eschatologische Ziel nicht die „Nacktheit" der Seele, sondern das „Überkleidetsein" (ἐπενδύομαι), d. h. das Verleihen eines neuen Leibes.

[61] Diese Vorstellung hat wegen ihrer egalitären Folgen große Empörung hervorgerufen: Alexander von Aphrodisia findet es unverständlich, dass der Geist in den schlechtesten Teilen der Körper sei. SVF II,346. Die Diskussion ist auch bei Clemens Alexandrinus zu finden (SVF II, 1039 und 1040).

[62] Das Beispiel stammt aus *Aristoteles Gener* 1,10,328a. Er will einfach zeigen, dass ein Tropfen Wein eine unbedeutende Rolle in der Mischung spielt. Die Stoiker reden auch in diesem Beispiel von gleichmäßiger Mischung.

[63] 2Kor 5,6.

Der Mensch steht nach Paulus zwischen diesen beiden Polen, der Destruktivität, die in seinem aktiven Handeln und Wollen begründet ist, und der Erneuerung der Konstruktivität, die aus der Erlösung durch den Tod und die Auferstehung Christi kommt. In diesem Prozess muss die σάρξ, also die Affekte und deren destruktive Wirkung, getötet werden. Die Beseitigung der Destruktivität ist nur möglich durch die Tötung der aktiven σάρξ. Nur der Geist Gottes kann die destruktive Kraft des Menschen bannen. Die σάρξ wird getötet durch die Teilhabe der Christen am Kreuzestod Christi. Wie der Geist für das σῶμα die Auferstehung Christi aktualisiert, bewirkt derselbe Geist im Menschen die konstruktive Kraft des neuen Lebens und die Tötung der σάρξ für den aktiven, aber sündigen Menschen. Solange der Mensch lebt (und ἐν σαρκί ist), ist die Macht der σάρξ nicht völlig beseitigt, der Mensch erfährt sich im Kampf zwischen der überwundenen Destruktivität und dem in Christus realisierten konstruktiven Leben.

Universität Zürich
Bombachstr. 24
8049 Zürich
Schweiz

Lorenzo SCORNAIENCHI

SOME FACETS OF PAULINE ANTHROPOLOGY – HOW WOULD A GRECO-ROMAN READER UNDERSTAND IT?

Preliminary Remark: Pauline Anthropology in Its Contexts

Anthropological issues within Pauline writings occur mostly in the context of ethics, sometimes in contexts of protology and eschatology.[1] In most of the books on Pauline theology, ethics are discussed after the description of ecclesiology. The individual Christian participates in the holiness of the community. This is both an honour and an obligation.

An attempted contribution on Pauline anthropology risks being either a mere repetition of well-known issues or a mystifying or oversophisticated sermon of the sort which Paul would only answer with his own words: τὶ οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα!? I can only try here to show how some anthropological notions within the Pauline writings rule out any progress in Christian ethical behaviour. Therefore some well-known facts are only briefly mentioned. Other questions are not yet answered, e.g., the question raised by Heikki Räisänen:[2] Why is it possible for the Christian to do what was impossible for humankind before Christ, namely, to fulfil God's will?

1. The Jewish Background of Paul's Thinking

There is a consensus that in his anthropological discourse Paul mostly uses Biblical and early Jewish categories and in only a few cases philosophical Hellenistic categories. One example of this is the wording of ἔσω ἄνθρωπος[3], another one the concept of conscience.

[1] According to C. Hoegen-Rohls, the Christians as καινὴ κτίσις "are typological representations of the new end-time project that God has in mind". C. HOEGEN-ROHLS, *κτίσις and καινὴ κτίσις in Paul's Letters*, in A. CHRISTOPHERSEN et al. (eds.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World, Festschrift A. Wedderburn* (JSNTSup, 217), London et al., Sheffield Academic Press, 2002, pp. 102-122, p. 121. 1 Cor 15,35-49 argues against a *reductio ad absurdum* which on the basis of the questions named in v. 35 intends to mark the notion of resurrection in general as ridiculous and to justify the lifestyle quoted above in 1 Cor 15,32: "Let us eat and drink, for tomorrow we die."

[2] H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2nd ed., 1987, pp. 199-200.

[3] Cf. TH. K. HECKEL, *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT, II.53), Tübingen, Mohr Siebeck, 1993; H.D. BETZ, *The Concept of "Inner Human Being" in Paul's Anthropology*, in *NTS* 46 (2000) 315-341.

Greek philosophy had formulated complex theories of deciding and doing. Nothing of these reflections occurs in Paul. Philosophical terms like διαίρεσις (distinguishing) or κατάληψις (apprehension) or ἡγεμονικόν are missing in the Pauline writings; προαιρέομαι in 2 Cor 9,7 can be understood in the general sense of "free decision" but it is not integrated into an anthropological theory. Even in 1 Thess 5,23 it is doubtful whether Paul has a trichotomic anthropology in mind or not.[4] Paul does not use the words ψυχή and πνεῦμα in a philosophical sense but ψυχή normally means the Hebrew נפשׁ. Similarly, πνεῦμα in Paul's writings is not the Stoic πνεῦμα understood as the material of the soul.[5] In Rom 6,6, Paul combines the terms ὁ πάλαιος ἡμῶν ἄνθρωπος, our σῶμα and ἡμεῖς to demonstrate the necessity of our death for sin: "We know that our old self was crucified with him so that the body of sin might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin". No student of Greek philosophy would have been allowed to formulate that in this way. From a Greco-Roman point of view, Paul's reference to the enslaving character of sin is formulated in a misleading way. It is not an abstract power of sin but the very real emotions which put humans in slavery.[6] Perhaps Paul had not been able to decide between Zeno's evaluation of the πάθη as a consequence of a wrong rational judgement[7] and Chrysippus' interpretation of it as a judgement in itself.[8] According to Jerome, Tit 1,12, Acts 17,28 and 1 Cor 15,33 prove that Paul was also educated in the wisdom of this world – *licet non ad perfectum*.[9] For a Greco-Roman reader this comment is the very truth.

[4] T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKKNT, 13), Zürich et al., Neukirchener Verlag, 1986, pp. 264-265, discusses a trichotomic anthropology in 1 Thess 5,23; U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1991, p. 123, has voted against it. Another issue is the theory that the immortal kind of soul was planted in the head, the kind of mortal soul in the chest, and that part of the soul which is subject to appetites for foods and drinks in the parts midway between the midriff and the boundary at the navel, cf. Plato, *Tim.* 69 A-70 D (Plato, *Timaeus*, in *Plato in 12 Volumes*, vol. 9, with an English Translation, ed. R.G. Bury, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1929 = 1966, 16-253, pp. 178-182). Paul probably did not know this theory.

[5] A. Dihle, *ψυχή κτλ.*, TWNT 9 (1973), pp. 604-614, esp. 610.

[6] *Epict Diss* 4,1,7ff (Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, ed. W.A. Oldfather, vol. 2, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1928 = 1966, 246ff).

[7] SVF 1, 209 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim, vol. 1, Leipzig 1905 = Stuttgart, Teubner 1964, p. 51).

[8] SVF 3, 462 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim, vol. 3, Leipzig 1903 = Stuttgart, Teubner 1964, p. 115).

[9] Hieronymus, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri 3*, ed. G. Raspanti (CC SL, 77A), Turnhout, Brepols, 2006, p. 139.

In early Judaism, the willingness to pick up Greek philosophical terms for anthropology varies. Within the LXX, only few references are to be mentioned: Psalms,[10] Ecclesiastes,[11] and Jesus Sirach.[12] Yet the influence of philosophical terms and ideas on Philo's theology and 4 Maccabees is well known.[13] So we have to conclude: Paul the apostle of the Gentiles did not realize his strategy "to become τοῖς ἄνομοις ἄνομος" (1 Cor 9,21) by engaging in philosophical debate.[14] He is not really interested in a cohesive anthropology according to Greek philosophical norms. His theoretical issues in this field are to be seen in terms of early Jewish haggadic freedom within a strictly fixed frame. In early Judaism this frame is the monotheistic confession and the fulfilling of the Torah, whereas Paul formulates the idea of fulfilling the will of God perfectly in general and uses semantically open wordings like "to walk adequately to the call of God" (1 Thess 2,12); "the obedience which leads to righteousness" (Rom 6,16); "to bring fruit for God" (Rom 7,4); "to live for God" (Gal 2,19) etc.

To be sure, within an author-centred approach it is more fruitful to compare Paul's ethics with popular ethics than with the ethics of a specific philosophical school,[15] and this is probably true for anthropological

[10] Ps 50,14 LXX (πνεύματι ἡγεμονικῷ στήρισόν με) read in a philosophical sense means that the divine πνεῦμα should control my desires of the θυμοειδές and of the ἐπιθυμητικόν, cf. *Plato Rep.* 4,439D-440E (PLATO, *The Republic*, in *Plato in 12 Volumes*, Vol. 5, with an English Translation, ed. P. SHOREY, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1930 = 1969, 396-404). The νοῦς is the κυβερνήτης of ψυχή, *Plato Phaedr* 247 C (PLATO, *Phaedrus*, in *Plato in 12 Volumes*, Vol. 1, with an English Translation, ed. H.N. FOWLER, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1914 = 1971, pp. 405-579, esp. 476.

[11] The word προαίρεσις occurs often in Eccles, for רעות or for רעין, and is combined mostly with the term πνεῦμα to the syntagma προαίρεσις πνεύματος More philosophically it would have been formulated προαίρεσις τοῦ νοός.

[12] In Sir 3,24 LXX we read: πολλοὺς γάρ ἐπλάνησεν ἡ ὑπόληψις αὐτῶν, καὶ ὑπόνοια πονηρὰ ὠλίσθησεν διανοίας αὐτῶν. But there is no cohesive theory concerning the relation between ὑπόληψις and the other philosophical terms of moral decision.

[13] In 4 Macc. the term πνεῦμα is missing but the term νοῦς is often used.

[14] How was it possible that Christian thinkers of later times integrated Greek philosophy in the well-known extensive way? We have to refer to common themes like cosmogony and ethics, common doctrines like the ideal of ὁμοίωσις τῷ θεῷ (cf. Gen 1,26 with *Plato Theat.* 176B [PLATO, *Theatetus*, in *Plato in 12 Volumes*, Vol. 7, with an English Translation, ed. H.N. FOWLER, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1921 = 1967, pp. 1-257, p. 106]), forbidding of desire, terminological neutrality over against the important (!) philosophical schools by using semantically open wordings.

[15] D. ZELLER, *Konkrete Ethik im hellenistischen Kontext*, in J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae, 190), Freiburg: Herder, 2001, pp. 82-98, esp. 84-85. *Ibid.*, p. 98: "Berührungen ... erfolgten nicht auf technischem Niveau".

problems as well. But if we use a reader-centred approach we can ask how a philosophically educated member of Greco-Roman society could have described Pauline anthropology.[16] A philosopher like Marcus Aurelius evaluated Christian readiness to martyrdom as sign of stubbornness[17] whereas for a philosopher like the pre-Christian Justin Martyr this readiness testified Christian innocence.[18] So this study is also a contribution concerning the impression Christianity made on non-Christian Greco-Romans. Within a Greco-Roman setting, the Jesus movement could appear as a mixture of θίασος[19] and philosophical school[20], as a θίασος centered on one or two gods and a philosophical school with its own ethics. To be sure we should not overestimate how widespread philosophical thoughts were in ancient society, but for everyone who really understood the consequences of becoming a Christian a general nearness to the claim of philosophical ethics to govern the whole of life was at hand.[21] Further, we must admit that authors like Tacitus, Suetonius, Pliny, and Marcus Aurelius did not understand Christianity in the way it is described in this study. But other authors like Galen see a coincidence

[16] Which specific Pauline motives were known to ancient critics of Christianity? In general, we must have in mind that these critics often did not distinguish Pauline from non-Pauline motives. But for the *Wirkungsgeschichte* of Paul beyond the borders of Christianity we have to note the following (possible) occurrences: According to Celsus (cf. *Origen Cont Cels* 5,64; ORIGENES, *Contre Celse*, Introd., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, vol. 3 (SC, 147), Paris, Cerf, 1969, p. 172) the distance from the world as it is expressed in Gal 6,14 is a common characteristic for all Christian groups. Minucius Felix refers to election *sola gratia* and bodily resurrection as topics of pagan criticism (MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 11,6-7, ed. B. KYTZLER, *Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1992, p. 9); Porphyry hints e.g. at the contradiction between Gal 3,10 and Rom 7,12, cf. *Porph Frgm* 30 (PORPHYRUS, *Fragmente*, ed. A. v. HARNACK, Porphyrius, "Gegen die Christen", 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abhandlungen der königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1 [AAB, 1916,1], Berlin, Verlag der königl. Akademie der Wissenschaften / in Kommission bei Georg Reimer, 1916, p. 59).

[17] *Marcus Aurelius Ad se ipsum* 11,3 (MARCUS AURELIUS, *The Communings with Himself. A Revised Text and a Translation into English*, ed. C.R. HAINES, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1916 = 1970, p. 294).

[18] *Justin 2 Apol* 12,1 (*Iustini Martyis Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich [Patristische Texte und Studien, 38] Berlin, New York, de Gruyter 1994, p. 155).

[19] Cf. *Lucian of Samosata Peregrinus Proteus* 11 (LUCIAN, *The Passing of Peregrinus*, in *Lucian in Eight Volumes* [LCL], Vol. 5, with an English Translation by A.M. HARMON, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1936 = 1962, pp. 1-51, p. 12). Peregrinus is named a θιασάρχης.

[20] Cf. T. SCHMELLER, *Gegenwelten. Zum Vergleich zwischen paulinischen Gemeinden und nichtchristlichen Gruppen*, in *BZ.NF* 47 (2003) 167-185, pp. 176-83.

[21] Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, pp. 33-40.

between Christianity and moral philosophy at the level of the particular maxims however different the theoretical foundation.[22] Teaching on cosmogony and ethical behavior are common topics, and sometimes the Christian terminology of conversion also occurs in philosophical προτρεπτικοί[23]. Therefore we can ask: How would a Greco-Roman reader understand what Paul wrote on anthropological topics? But we also have to ask what he would feel was missing.

2. Observations on Terminology

2.1. Human Being

The term ἄνθρωπος mostly designates human being as distinguished from God as just human, restricted, erring and sinful. Our behaviour should be oriented to God and not to humans (Gal 1,10). Κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν is unwise (1 Cor 3,3s). According to Rom 6,6, our old ἄνθρωπος is to die, and the καινὴ κτίσις (2 Cor 5,17) is to be realised in the newness of our living (Rom 6,4).Yet the proclamation of the Gospel implies the obligation to recommend oneself to the "conscience of everyone" (2 Cor 4,2); and the wording ἔσω ἄνθρωπος (Rom 7,22; 2 Cor 4,16) presupposes a positive nuance: According to Rom 7,22, the human being before Christ can delight in the law of God in the inmost self, and in 2 Cor 4,16 Paul distinguishes between outward distress and his orientation to eternity by this designation. The term ἄνθρωπος implies a rational entity distinguished from the beasts who is capable of reflecting on itself and of being called by God.

The term ἄνθρωπος is a general term: Questions of age and youth do not arise. Paul deals with the adult man and woman who are able to reflect on their own deeds. The terminology of parenthood and childhood serves as a metaphor for the love between the apostle and his pupils (Philem 10) and congregations (2 Cor 12,14), and it serves as a metaphor

[22] Christian authors called Christianity a "divine sect ... better philosophy", cf. TERTULLIAN, *De pallio* 6,2, ed. A. GERLO (CC SL, 2), Turnhout, Brepols, 1954, pp. 731-750, esp. 750. Tertullian exaggerates in claiming for Christianity a higher intellectual level, but the comparison is not totally wrong.

[23] For the term ἐπιστρέφειν meaning conversion cf. *Epict Diss* 2,20,22 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. W.A. OLDFATHER, Vol. 1, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925 = 1967, p. 376); the distance from the former way of life is expressed in *Epict Diss.* 4,2,1 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER, vol. 2 [n. 6], p. 304-306), as well as in 1 Pet 4,2.

for imperfectness (1 Cor 13,11)[24] causing pain (Gal 4,19) and sometimes to be vituperated (1 Cor 3,1) and corrected (1 Cor 4,14s), but it does not constitute an anthropological theme. Rom 7,9 is no reflection on the innocence of children.

Death is a reality in this world since Adam (cf. 1 Cor 15,21: δι' ἀνθρώπου θάνατος). This is a roll-back-exegesis of Gen 3,19: If God predicts death as punishment for Adam's sin, the original conception of human being was another, namely immortality.[25] The connection between sin and death is unknown to Greco-Roman readers; even in the myths of a golden age humans are mortal. For a Greco-Roman reader Christian belief in immortality was a superstitious over-estimation of individual worth.[26] In my eyes the Corinthians who denied the resurrection (1 Cor 15,12) were arguing from a Hellenistic point of view.[27]

2.2. Flesh, Body, and Belly

I only repeat well-known facts: all these terms are mostly used negatively within the Pauline writings, and the desires, the ἐπιθυμίαι can be named both as the desires of the flesh (Gal 5,16) and as the desires of the body (Rom 6,12). The first wording underlines the wrong orientation of these desires; the second wording marks their starting point.

Each of these terms has its own characteristics. The belly is the region of the body with which the desires of eating, drinking and sex[28] are associated. K.O. Sandnes has shown that Paul's polemics against those whose bellies are their God (Phil 3,19; Rom 16,18) is not directed against

[24] Childhood serves as a metaphor not only in the issue of individual growth but also in the issue of salvation history, cf. Gal 4,1.3.

[25] There is a broad discussion on this topic in the early Jewish literature which I can only mention at this point.

[26] Cf. *Lucian Peregrinus* 13, ed. HARMON (n. 19), p. 14. For the philosophical background see below.

[27] Cf. A. ROBERTSON – A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1986, p. 347. They refer to *Aeschylos Eum.* 647s (AESCHYLOS, *Eumenides*, in *Aeschylus in Two Volumes*, with an English Translation by H.W. SMYTH, Vol. 2, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1926 = 1963, pp. 269-371, p. 334s). Aeschylos makes Apollo say: "when the dust hath drained the blood of man, once he is slain, there is no return to life"; cf. *Plato Phaidon* 70 A (PLATO, *Phaidon*, ed. FOWLER [n. 10], pp. 193-403, esp. 240-242). There Cebes cites the general Greek scepticism concerning the belief in the immortality of the soul.

[28] Concerning κοιλία for the sexual desire, see Sir 23,6 LXX.

Jewish Christian observance of the Jewish food laws[29] but to be understood against the background of the issue of mastering the desires in moral philosophy, specifically in polemics against a lifestyle wrongly attributed to Epicurus.[30]

The term "flesh" designs human beings as ill (Gal 4,14) and weak (Rom 6,19) and mortal (2 Cor 4,11) and therefore distinct from a superior realm or mode of being (Gal 1,16), but it also has moral connotations. Flesh is the sphere of the operations of sin (Rom 7,5.18), it is the wrong point of orientation opposed to the Holy Spirit (Gal 5,19-23; Rom 8,6) and therefore hostile toward God (Rom 8,7). In Paul's Bible, the term "flesh" designs the semantic opposition of humans and God, but not always in a negative way: cf. Ps 83,3b LXX ἡ καρδία μου καὶ ἡ σάρξ μου ἠγαλλιάσαντο ἐπὶ θεὸν ζῶντα. The negative nuance of σάρξ within the Pauline writings has its parallels in a few Greek texts.[31] But there are parallels also in Qumran, e.g., in 1QH 12,29: What is flesh compared to the manifestation of God's glory, "if man is in sin from his maternal womb"?, or in 4Q416 c. 1 and 4Q418 Frgm. 81, in the admonition to the pupil to keep away from the "spirit of flesh".[32]

"Body" within Pauline writings does not usually[33] designate one of the three parts of human beings, but the human being as a creature[34] and individual women or men as active human beings (2 Cor 5,10; Rom 6,6), who are not monads but stand with one another in mutual communicative relations.[35] James D.G. Dunn reminds us of some Greek parallels in which

[29] G.F. Hawthorne, *Philippians* (WBC, 43), Waco, TX, Word, 1983, p. 166, and others; cf. in early times Theodoret of Cyrus, *In Phil.* (PG, 82, pp. 557B–590D; esp. 584 B); Ps.-Jerome, *in Phil.* (PL 30, 841A – 852D; esp. 850 A).

[30] K.O. Sandnes, *Belly and Body* (SNTS.MS, 120), Cambridge, 2002, pp. 35-78; as a possible interpretation mentioned also by Ps.-Jerome, *in Phil.* (PL 30, 850 AB).

[31] Cf. A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen* (Biblische Untersuchungen, 2), Regensburg, Pustet, 1967, pp. 239-242. *Ibid.*, p. 242, the author also stresses the differences between Greek philosophy and Paul: there is no tendency in Greek philosophy to understand the human being generally by the term σάρξ.

[32] Cf. J. Frey, *Die paulinische Antithese von "Fleisch" und "Geist" und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*, in *ZNW* 90 (1999) 45-77, esp. 54-63.

[33] For an overview, see J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, 1998; London, New York, Continuum, ²2003, pp. 55-61.

[34] G. Sellin, *Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes*, ANRW II 25.4 (1987) 2940-3044, esp. 3007.

[35] E. Kasemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 129; G. Sellin, *Leiblichkeit als Grundkategorie paulinischer Ethik*, in C. Bottrich (ed.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum, Festschrift G. Haufe* (Greifswalder theologische Forschungen, 11), Frankfurt (Main) u.a., Peter Lang, 2006, pp. 329-338, esp. 338.

σῶμα "can stand for the whole person or function in effect as a reflexive pronoun".[36] The negative connotations occurring within the Pauline letters are easily to be understood in terms of moral philosophy, but the word body is used in a neutral way in 1 Cor 6,19 and Rom 12,1, "denoting completeness of commitment".[37] I shall return to this point later.

How should we describe the distinction between the words "body" and "flesh"? It is clearly correct to register the more neutral spectrum of meaning for σῶμα and the more negative one for σάρξ[38] and the combination of Hebrew and Greek concepts.[39] In addition to this, the word "flesh" functions as a cipher for the fact that sins are not only sins of the body but of our wrong emotions and our wrong thinking (Gal 5,19-21).[40]

Perhaps the Greek distinction between body and soul is not in general unknown to Paul. According to N. Walter, Paul in 2 Cor 5,1-10 revises his eschatology with regard to the Corinthian position: The term σῶμα πνευματικόν (1 Cor 15,44.46) does not occur anywhere else in the New Testament.[41] J. Lambrecht adds the insight that the term σῶμα only refers to our body during our lifetime on earth (2 Cor 5,6.8.10).[42] Concerning 2 Cor 4,16, Thrall has stressed "that Paul at times made more of a distinction between body and spirit than is sometimes allowed".[43] Yet, Paul did not develop this distinction in order to create a basis for a new anthropology in Romans or Philippians.

[36] Dunn, *Theology of Paul the Apostle* (n. 33), p. 55.

[37] *Ibid.*, p. 57.

[38] Paul could not have formulated 1 Cor 6,19 by the wording δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν (= instr. ב) τῇ σαρκὶ ὑμῶν or 1 Cor 15,44 by the wording σάρξ πνευματική.

[39] Dunn, *Theology of Paul the Apostle*, (n. 33), p. 71.

[40] Patristic exegesis of Gal 5,19-21, referring to that point in the context of antignostic and antimanicheic polemics, is not wrong at all, cf. *Epiphanius von Salamis haer.* 66,86,3 (GCS 37,129); *Johannes Chrysostomus comm. in Gal.* (PG 61,673): Gal 5,19-21 implies also vices of the soul.

[41] N. Walter, *Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferweckungshoffnung bei Paulus*, in M. Trowitzsch (ed.), *Paulus, Apostel Jesu Christi, Festschrift G. Klein*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 109-127, esp. 126-127.

[42] J. Lambrecht, *Brief Anthropological Reflections on 2 Cor 4,6–5,10*, in J. Burke Trevor – J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict, In Honour of M. Thrall* (NTSup, 109), Leiden, Brill, 2003, pp. 259-266.

[43] M. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians I* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1994, p. 349. In 1 Cor 15 Paul can use the word "body" in order to design the earthly but also the heavenly existence (See U. Schnelle, *Der erste Thessalonicherbrief und die Entstehung der paulinischen Anthropologie*, in *NTS* 32 (1986) 209-224, esp. 215). In 2 Cor the breadth of use of the term "body" is reduced. Probably this reduction is to be connected with another fact: In 2 Cor Paul reflects on the possibility of his own individual death, perhaps – this is disputed controversially – caused by the incident mentioned in 2 Cor 1,8-10.

2.3. The Holy Spirit, God's Spirit within Ourselves, the Heart, the Human Mind, and the Conscience

Stoic philosophers used the term πνεῦμα to name the ethereal material of the soul;[44] Paul did not. If a Greco-Roman reader realized that Paul did not follow the Stoic use of this term then he could understand that this term πνεῦμα designs a reality outside ourselves stemming from God and equally a reality within ourselves, whose relation to our νοῦς is to be disputed.[45] But if he had asked Paul to describe this relation more precisely, Paul could not have pointed to a *locus classicus* within his writings. Only by combination we can describe this relation of the Holy Spirit, God's spirit within ourselves and our mind. My thesis is as follows: The Holy Spirit is the source for knowledge of God's will and the source of the ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Rom 12,2).[46] God's Spirit in us testifies to God's will in our heart. Our heart is the centre of emotions and the starting point of intellectual activity, our mind is the authority to extract the consequences from the knowledge of God meant above, and conscience is the authority which in retrospect proves the deed, whether really done or only planned.

2.3.1. The Holy Spirit

In my view, the following features of the Pauline concept of the Holy Spirit can be found in Qumran: the covenant between God and his people as the basic foundation,[47] knowledge of God,[48] enabling to do what is right,[49] consequences in ethics.[50] Likewise, a parallel to the idea that

[44] See n. 5. – The study of the ancient medical literature offers some fruitful insights, cf. T.W. MARTIN, *Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts* in *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in honor of D. E. Aune* (NTSup, 122), Leiden 2006, pp. 105-126, esp. 114-116.

[45] *Origen Comm. Rom.* Frgm. 48 Ramsbotham (ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos* / Römerbrief, übersetzt und eingeleitet von TH. HEITHER, Bd. 6 [FC 2.6] Freiburg u.a., Herder, 1999, p. 212) seems to identify both issues in commenting on Rom 8,26f with the phrase "our mind follows the Holy Spirit our adviser". In Rufin's translation *Orig Comm Rom* 7,6 (ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos Comm. in Rom.* 7,6 [FC 2.4], ed. TH. HEITHER, Freiburg u.a., Herder, 1994, p. 80) this identification is made explicit. I think it is not correct.

[46] H. KLEIN, *Gottes Wille im Corpus Paulinum als Ansatzpunkt paulinischer Ethik*, in BÖTTRICH (ed.), *Eschatologie und Ethik* (n. 35), pp. 133-148, esp. 143.

[47] 4Q509 Frg. 97+98 c. i.

[48] 1QH 4,17; 11,22; 20,11f.; 4Q504 Frg. 4,5; 4Q506 Frg. 131+132,11.

[49] 1QH 8,6.11f.; 12,31; 15,6f.; 1QS 3,6; 4,20.

[50] CD 7,3; 4Q258 Frg. 2 c. ii 4.

humankind was unable to do God's will before Christ but able to do it under him is found in Qumran, 1QH 12,29-32:

> He is in sin from his maternal womb, and in guilty iniquity right to old age. But I know that justice does not belong to man nor the perfect path to the son of man. To God Most High belong all the acts of justice, and the path of man is not secure except by the spirit which God creates for him to perfect the path of the sons of man so that all his creatures come to know the strength of his power and the extent of his compassion with all the sons of his approval.

Another parallel is Wis 9,17:

> Who has learned your counsel, unless you have given wisdom and sent your holy spirit from on high?.

The background for these is probably Ezek 36,26-27:

> A new heart I will give you, and a new spirit I will put within you; and I will remove from your body the heart of stone and give you a heart of flesh. I will put my spirit within you, and make you follow my statutes and be careful to observe my ordinances.

Admittedly, Paul does not quote Ezek 36,26s or Jer 31,31-34 or Joel 2,28s at all,[51] and the theory of some exegetes declaring Ezek 36,26s to be the background for Rom 8 remains speculative, but I do not see any alternative.

A Hellenistic reader of Paul could associate some aspects of συνείδησις[52] or could compare the Christian concepts of angels.[53] But perhaps he would also remember some functions of the Socratic δαιμόνιον understood in a distinct way.

[51] According to S. KIM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, MI, Cambridge U.K., Eerdmans, 2002, p. 158, there is an allusion in 2 Cor 3,3 to Ezek 36,26s. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 107, proposes the thesis that "Paul was claiming in effect that the inner, spontaneous knowledge of God's will, for which Jeremiah had looked as a feature of the New Covenant (Jer 31,31-34), was now reality in the experience of those who had received the Spirit".

[52] U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 607, referring to *Epict Diss* 1,4,12 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER, vol. 1 [n. 23], p. 30).

[53] *Augustin Civ.* 9,19-22 (SAINT AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans in Seven Volumes*, Vol. 3, with an English Translation by D.S. WIESEN [LCL] London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968, pp. 226-236) compares the thoroughly evil demons with the good angels who claim veneration not for themselves but for God himself.

It is not possible to unfold the very rich Greek and Latin literature on the δαιμόνιον of Socrates at this point, and I do not maintain that the Hellenistic reader would understand Paul very well by associating the δαιμόνιον with him, but to describe Paul's concept is one thing, to describe the possible history of reception is another.

Only a few remarks must suffice. According to Plato, the δαιμόνιον of Socrates was an inner voice restraining him from doing wrong but not motivating him to do something good.[54] According to Xenophon, the δαιμόνιον also acts positively,[55] and later authors like Plutarch,[56] Dio Chrysostom[57] and Apuleius follow this line. In their eyes, this δαιμόνιον was not only active in questions of ethical decision. According to Apuleius, the δαιμόνιον of Socrates, if venerated in the right way, is[58] *In rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator.*

Dio Chrysostom sometimes refers to the general view that every man follows his δαίμων to do good or bad deeds according to the good or bad nature of the δαίμων[59]. That is the popular belief. But Dio also knows the Stoic concept of δαίμων as only good. Humans have a free will either to follow this good δαίμων or not to follow.[60] According to Poseidonius, the reason for emotions is the human failure to follow the δαίμων within them that is cognate to the δαίμων ruling all the world.[61] Similarly, the academic Plutarch is convinced: "the power of the good demon is able

[54] *Plato Apol.* 31D; 40A (PLATO, *The Apology*, ed. FOWLER [n. 10], pp. 61-145, esp. 114.138); *Plato Phaedr.* 242BC (PLATO, *Phaedrus*, ed. FOWLER [n. 10], pp. 405-579, esp. 458).

[55] *Xen Mem* 1,4,15; 4,8,1 (XENOPHON, *Memorabilia*, ed. J.R. SMITH, 1903 = New York, Arno Press 1979, pp. 56.248).

[56] *Plut Socrat* 580 CD (PLUTARCH, *De genio Socratis*, in *Plutarch's Moralia in 15 Volumes*, Vol. 7, with an English Translation by PH. H. DE LACY – B. EINARSON, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959, pp. 361-509, esp. 404).

[57] *Dio Chrysostom Or.* 23,11-12 (*Dio Chrysostom in Five Volumes*, Vol. 2, with an English Translation by J.W. COHOON, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press 1950, p. 312).

[58] *Apuleius De deo Socratis* 16, 156 (APULEIUS, *De deo Socratis / Über den Gott des Sokrates*, ed. M. BALTHES et al., [Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, 7], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 74).

[59] *Dio Chrys Or.* 25,9 (*Dio Chrysostom in Five Volumes*, ed. COHOON [n. 57], p. 334).

[60] *Dio Chrys Or.* 23,11-12.

[61] POSEIDONIUS, in GALEN, *De Hippocratis et Platonis decretis* 5,6, ed. C.G. KUHN, *Claudii Galeni opera omnia, vol. 5*, Leipzig 1823 = Hildesheim, Olms 1965, pp. 211-805, here p. 469.

to save (σῴζειν) the soul if she is willing to hear; but if she pays no heed, she is forsaken by her demon and comes to no happy end".[62] A reader of these remarks could draw parallels to the Pauline double concept of the Holy Spirit and the Spirit in us.

To be sure, the word δαιμόνιον is avoided in Paul's letters according to early Jewish custom of avoiding any nearness to pagan beliefs. Yet parallels to the Pauline view of the Holy Spirit are given in the influence of this power on ethics,[63] in its status as an external power[64] and in its goodness.[65] The term ἄγειν occurs, too. Explaining the relation of this demon to the human mind Plutarch writes, "it cannot be hard to believe that the understanding may be guided by a higher understanding... thought to thought, just as light produces a reflection".[66] The model "thought for thought" has also its parallel in the Pauline writings; cf. Rom 8,16: "When we cry, 'Abba! Father!'[16] it is that very Spirit bearing witness with our spirit that we are children of God". Both, Holy Spirit and δαιμόνιον have partly an analogous function. Both conceptualize that human beings are morally guided in situations in which they have no guarantee of being able to do what is right.

But the differences should not to be overseen, either. The Holy Spirit is not active in non-spiritual matters. Further, Xenophon and Plutarch declare it to be an exception that the goddess influenced Socrates in particular in this way,[67] but according to Paul the Holy Spirit is a common gift for all Christians, and the call to ethical behavior is also directed to the whole Christian community. According to Apuleius, the demons are afflicted by emotions and therefore they are to be distinguished from the gods.[68] The parallels mentioned above are only certain parallels of function.

2.3.2. God's Spirit within Ourselves.

God's Spirit in ourselves is a gift from God (1 Thess 4,8; 1 Cor 2,12). According to Rom 8,16, it is the receiver of the activity of the Holy

[62] *Plut Socrat* 594A, (PLUTARCH, *De genio Socratis*, eds. DE LACY – EINARSON [n. 56], p. 482-484).
[63] *Ibid.*, 580CD; *Dio Chrys Or* 23,11f. (DIO CHRYSOSTOM, *Orationes*, ed. COHOON [n. 57], p. 312-314).
[64] *Dio Chrys Or* 25,1 (DIO CHRYSOSTOM, *Orationes*, ed. COHOON [n. 57], p. 324).
[65] *Dio Chrys Or* 23,11.
[66] *Plut Socrat* 589B (PLUTARCH, *De genio Socratis*, eds. DE LACY – EINARSON [n. 56], p. 454).
[67] *Xen Mem* 4,3,12 (XENOPHON, *Memorabilia*, ed. SMITH [n. 55], p. 220); *Plut Socrat* 593CD (PLUTARCH, *De genio Socratis*, eds. DE LACY – EINARSON [n. 56], p. 480.
[68] *Apul Socrat* 13/147 (APULEIUS, *De deo Socratis*, ed. BALTHES [n. 55], p. 68).

Spirit: "the very Spirit bears witness with our spirit that we are children of God." Yet there are other functions to be named; cf. Rom 8,9: "But you are not in the flesh; you are in the Spirit, since the Spirit of God dwells in you". God's Spirit in ourselves testifies the norms implying that we should live according to the Spirit and not according to the flesh (Rom 8,5). Likewise, our thinking (φρόνημα) should be a thinking according to the Spirit (cf. Rom 8,6).

The mode of function of the Holy Spirit within ourselves is described by Paul using the verb ἄγειν Gal 5,18; Rom 8,14. The verb ἄγεσθαι, to be led, "implies the sense of being constrained by a compelling inner force, or of surrendering to a powerful inner compulsion".[69] In Plato's writings, ἄγειν sometimes designates the effects of the πάθη on our self; in Plutarch's writings ἄγειν sometimes describes the working of νοῦς on the soul and the body.[70]

According to 1 Cor 6,19, our σῶμα is a ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος. Here Paul declares the Holy Spirit in ourselves as an endangered area, endangered by sin. Again the same concept occurs both in Qumran[71] and in the writings of Epictetus.[72] The crucial point of this theory can be described as follows: The true Spirit as a divine entity can not be endangered in its own effectiveness, but our Holy Spirit, though given by God, can be endangered or even lost.

2.3.3. The Human Heart

The heart is the centre of emotion (2 Cor 2,4; Rom 9,2, cf. Ps 83,3b LXX), intellect (Rom 1,21), desire (Rom 1,24), planning (1 Cor 4,5) and deciding (1 Cor 7,37). Therefore the heart can be named as the entity to which God sent his spirit (Gal 4,6) in order to give us knowledge (2 Cor 4,6). For a Greco-Roman reader the heart functions as ἡγεμονικόν[73].

[69] DUNN, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, (n. 51), p. 107.

[70] *Plut Socrat* 588E (PLUTARCH, *De genio Socratis*, eds. DE LACY – EINARSON [n. 56], p. 452).

[71] Cf. 4Q416 Frg. 2 c. ii,6: "Do not embitter your holy spirit".

[72] *Epict Diss.* 2,8,11ff (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 23], p. 260-262).

[73] *Tert anima* 15,4 (TERTULLIAN, *De anima*, ed. J.H. WASZINK [CC SL, 2], Turnhout, Brepols, 1954, pp. 779-869, esp. 801). – There is only a weak parallel in the description of the physiological function of the heart according to *Plato Tim.* 70B (PLATO, *Timaeus*, in *Plato*, ed. BURY [n. 4], p. 180-182): Its reaction on unjust actions from without or even from the interior desires should allow, that the reason remains the leader of all the organs also in time of passion.

Positively named aspects can be compared with the Stoic doctrine concerning the permitted emotions like χαρά (Phil 2,2) etc.[74] A Greek reader might have been astonished that desire (Phil 1,23) and wrath (Gal 5,12) are mentioned positively – Tertullian held it noteworthy enough to remark on the fact.[75]

2.3.4. The Human Mind

According to Rom 12,2, we should be able to discern what is the will of God by our renewed mind. The syntagma "will of God" is circumscribed with the wording "what is good and acceptable and perfect". This is as abstract in formulation as Phil 4,8: "whatever is true, whatever is honorable, whatever is just, whatever is pure, whatever is pleasing, whatever is commendable, if there is any excellence and if there is anything worthy of praise, think about these things". But these abstract wordings can be given content by the phrases in which Paul admonishes the Christians to find out what to do and what to avoid. Paul can use the verbs δοκιμάζειν, κρίνειν and λογίζεσθαι.[76]

Some scholars describing Paul's ethics correctly entitled it an ethics of freedom,[77] but in my view this title can be misleading: In contrast to Gal 5,1.13, in Romans the term ἐλευθερία is reduced[78] to mean the freedom from sin. It does not entail our modern concept of freedom to decide according to the norms that we are free to choose. Yet we can see an analogy between Pauline and Stoic thinking at one point: Only the wise

[74] *Diog Laert* 7,116 (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers in Two Volumes*, with an English Translation, ed. R.D. HICKS, London 1925 = 1966, p. 220).

[75] *Tert anima* 16,6 (TERTULLIAN, *De anima*, ed. WASZINK [n. 73], p. 803) referring to 1 Tim 3,1 and Gal 5,12. According to CYRILL OF ALEXANDRIA, *In Lucam*, (PG 72, 475 A – 959 C; p. 921 D), Jesus' fear in Gethsemane proves that there are πάθη which belong to human existence but that are not to be reconsidered as sin.

[76] U. SCHNELLE, *Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus*, in R. GEBAUER u.a. (eds.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*, *Festschrift O. Merk* (Marburger Theologische Studien, 76), Marburg, Elwert, 2003, pp. 109-131, esp. 127, refers to the parallel use of these verbs in Greek philosophy.

[77] Cf. H.D. BETZ, *Der Mensch in seinen Antagonismen aus der Sicht des Paulus*, in J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch* (n. 15), pp. 39-56, esp. 52-53. For more on the theme "freedom according to Paul" see F. ST. JONES, "*Freiheit*" *in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionshistorische Studie* (Göttinger Theologische Arbeiten, 34), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT, 147), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

[78] Cf. G. DAUTZENBERG, *Freiheit im hellenistischen Kontext*, in BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch* (n. 15), pp. 57-81, esp. 78.

man is free, and, according to Epictetus, this freedom is realized when the desires are absent;[79] similarly freedom from sin is one of the characteristics of Christian life. The term δουλεύειν for a good life under the rule of a goddess occurs in Greco-Roman literature as well: The δουλεία under Isis is the beginning of a new and happy life.[80]

Pauline ethics can be called reflected ethics of correspondence to God's will. Actually in the concrete situation we have to decide which possibility of our acting fulfills this claim of correspondence. Some of these occurrences are formulated in an unspecific way. What it means to be dead for sin (Rom 6,11) or to determine what is best (Phil 1,10!) is to be found only within the situation in which we have to decide what to do or not. The confession of Paul in Phil 3,13 has to be understood similarly. The lists of virtues like Gal 5,22s also are only giving the point of orientation, similarly 1 Cor 2,16b: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

But in other cases only one result is the proper one: "Never to put a stumbling block or hindrance in the way of another" (Rom 14,13) means in the context of Rom 14–15 to abstain from eating in liberty. 1 Cor 10,1-22 discusses whether the Christians should participate in pagan worship or not. κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι (1 Cor 10,15) is the exhortation to draw the appropriate consequences implied by the forbidding of foreign gods in the Decalogue. According to 1 Cor 11,28, the Corinthians should realize that the celebration of the common meal according to its original meaning also has social consequences. In 2 Cor 5,14s, the conviction of Jesus' death "for all" implies that "all have died" and should live no longer for themselves, but for him who died and was raised for them. According to 2 Cor 13,5, the Corinthians should judge themselves and avoid the vices mentioned in 2 Cor 12,20. The well-known phrase Phil 2,12-13 also has to be mentioned here. This is an anthropological phrase, not in a narrow sense but with a general meaning: The community, not the individual, is admonished to make salvation perfect; fear and trembling are the proper human reactions to God's deeds (Jer 5,21; Jes 41,23). Obedience to the apostle's admonition mentioned in Phil 2,1-4 *is* the proper way (v. 12a).

Therefore, I prefer a more precise solution. In some specified situations, only one possibility of decision is adequate to the will of God (e.g.,

[79] EPICTETUS, *Diss.* 4,1,23 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 6], p. 250).

[80] *Apul Metam* 11,15,4-5 (APULEIUS, *Metamorphoses in Two Volumes*, Vol 2, ed. and transl., ed. J.A. HANSON (LCL, 453), Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1989, p. 320), quoted by DAUTZENBERG, *Freiheit* (n. 78), p. 79 n. 87.

concerning the problem of idolatry). In other situations the Christian mind should seek for the maximum of conformity to God's will.[81]

2.3.5. The Conscience

In the Old Testament, we do not have one single equivalent for "conscience". The function of "conscience" is implied in the Old Testament's use of "heart".[82] In early Judaism, the word "conscience" occurs in Wis 17,11: "wickedness is a cowardly thing, condemned by its own testimony; distressed by conscience, it has always exaggerated the difficulties". Paul uses the word in order to make a distinction between the heart as the centre of motivation before the deed and the conscience as an authority of judging either the planned or the actually done deed in relation to the presupposed norm, as Hans-Joachim Eckstein has shown.[83] The judgement of our own conscience testifies that God's truth is well-known to us;[84] yet it is not identical with God's last judgement. "I am not aware of anything against myself, but I am not thereby acquitted. It is the Lord who judges me" (1 Cor 4,4). To be sure, Paul had a robust conscience,[85] yet he also applies his consciousness of the last judgement to himself, cf. Phil 3,13 ("I do not consider that I have made it my own").

Συνείδησις is not only the testing of one's own deeds but also the judgement concerning the behaviour of other people – the conscience of my neighbour can be violated by my deeds. In the Christian community, one person is responsible for the other because of winning or loosing the eternal σωτηρία. Paul himself observes this rule for his own missionary activity: "we commend ourselves to the conscience of everyone in the sight of God" (2 Cor 4,2); "Therefore, knowing the fear of the Lord, we try to persuade others; but we ourselves are well known to God, and I

[81] Cf. B. Rosner, *Paul's Ethics,* in J.D.G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge, Cambride University Press, 2003, pp. 212-223, esp. 218: "Total dedication to God is not some after thought, but the climax to which Paul has been building".

[82] Cf. 2 Sam 24,10: After having counted the people, "David was stricken to the heart".

[83] H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (WUNT, II.10), Tübingen, Mohr Siebeck, 1983, pp. 178-179.

[84] G. Bornkamm, *Paulus* (Urban Taschenbücher, 199), Stuttgart, Kohlhammer, 3rd. edn. 1977, p. 142.

[85] K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in *HTR* 56 (1963) 199-215, esp. 206-207.

hope that we are also well known to your consciences" (2 Cor 5,11). As an apostle he is responsible for his churches in the last judgement: "I feel a divine jealousy for you, for I promised you in marriage to one husband, to present you as a chaste virgin to Christ" (2 Cor 11,2; cf. 2 Cor 11,28). Paul sees himself responsible as a father (cf. 1 Cor 4,14) and a mother (Gal 4,19) to care for the best of the churches and does not quote Ezek 3,19: "if you warn the wicked, and they do not turn from their wickedness, or from their wicked way, they shall die for their iniquity; but you will have saved your life". The quoted phrases of 2 Cor are not mere rhetorical trickery to conceal the weakness of Paul's arguments but point to an obligation deeply felt by Paul himself.

3. Anthropology and Christian Ethics

3.1. Human Beings as Sinners

In Rom 1–2, pagan behaviour is described on the basis of Jewish apologetic literature (cf. 1 Thess 4,1-8). The following chain is presupposed: paganism *is* ignorance of God *is* stupidity *is* ethical failure. The pagans could have knowledge of God but they fail to acknowledge God. Therefore, they are handed over to their desires and cannot liberate themselves from their power. Their conscience accusing them of their bad deeds could be understood as a call to repentance, but they do not follow this call. They do not realise the relation between the knowledge of God, knowledge of nature, and ethical behaviour attested in Stoic literature and in *1 En* 41,5 as well. In Rom 2,17-24, the Jewish behaviour is characterised as a possible (! εἰ; Rom 2,17) contradiction between word and deed, in an improper way, as I personally think. Rom 2,17-24 gave rise to Sanders' famous formula "from solution to plight",[86] but this formula is an oversimplification. To be sure, the pre-Christian Paul did not regard himself as a sinner (Phil 3,6; Gal 1,13-14). But the Christian Paul confesses: "I do not consider that I have made it my own" (Phil 3,13). I suggest that Paul after his calling (Gal 1,15-16) read some Biblical texts in a new way (cf. the often under-estimated catena Rom 3,10-18) and by re-reading Gen 3 he recognised the general human tendency to oppose the commands of God (cf. Rom 7,7-13). Human beings are not able to escape this situation of opposing by their own capacities. The power of

[86] E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London, SCM Press, 1977, pp. 178-179.

sin within the sinner is so mighty that the good will concerning the Law is ineffective because of human opposition. This inability is not to be cured by the formation of habits directed against our bad disposition[87] or by the χρῆσις of my νοῦς as in Epictetus.[88] The human mind is not a better part within humans enabling them to a life in accordance with the good.[89]

Yet Paul's view has, as it is widely acknowledged, its parallels in Euripides: "I recognize the cruel I shall do, but my wrath is more powerful than rational thinking".[90] Origen's exegesis of Rom 7,22-23[91] demonstrates how a Greco-Roman reader filled the gaps of philosophical terminology within Paul's letter: The "I", the human will and his προαίρεσις, consents to the will of God, but the ἄσκησις is missing. The προαίρεσις is the ability for free decision;[92] the underlining of the importance of ἄσκησις has its parallels in the writings of, e.g., Musonius Rufus and Epictetus.[93]

Sometimes the Pauline concept of human will without liberty is contrasted to the general Jewish concept of free will grounded in Deut 30,15-18 and repeated in Sir 15,11-17:[94]

> Do not say, "It was the Lord's doing that I fell away"; for he does not do what he hates. Do not say, "It was he who led me astray"; for he has no need of the sinful. The Lord hates all abominations; such things are not loved by those who fear him. It was he who created humankind in the beginning, and he left them in the power of their own free choice. If you choose, you can keep the commandments, and to act faithfully is a matter of your own choice. He has placed before you fire

[87] This was the thesis of the school of Anniceris, cf. *Diog Laert* 2,96 ((DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. HICKS, Vol. 1, London 1925 = 1965, p. 224).

[88] *Epict Diss* 2,26,4 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 23], p. 432).

[89] BORNKAMM, *Paulus* (n. 84), p. 143.

[90] *Eurip Medea* 1079s (EURIPIDES, *Medea*, ed. D. KOVACS [LCL, 12], Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1994, p. 395). Cf. the exhaustive study of R. v. BENDEMANN, *Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln - Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7*, in *ZNW* 95 (2004) 35-63, referring also to the differences between Euripides and his later successors, namely Seneca.

[91] *Origen Comm Rom.* 6,9, (ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, ed. TH. HEITHER, Vol. 3 [FC 2.3], Freiburg u.a., Herder, 1993, p. 276-278).

[92] *Epict Diss* 4,1,1 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 6], p. 244).

[93] *Musonius Rufus Diss.* 6 (C. MUSONI RUFI Reliquiae, ed. O. HENSE, Leipzig, Teubner, 1905, p. 22-27); *Epict Ench* 49 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 6], p. 532).

[94] T. LAATO, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Abo, Abo Akad. Förlag, 1991, p. 183.

> and water; stretch out your hand for whichever you choose. Before each person are life and death, and whichever one chooses will be given.

In Paul's writings, only the Christian is free; humankind before Christ was not free to decide but was enslaved by the power of sin. But there is no discrepancy between Paul and Ben Sira: The latter's statement is to be referred to "staying in"; Paul's description of humankind in Rom 7 is to be referred to the not yet attained "getting in".[95] The parallel 1QH 12,29-32 is mentioned above.[96] In Patristic exegesis, this is combined with the following distinction: Justification is the gift of Christ, but *we* have to live in accordance with this justification given *sola gratia*[97]. Therefore, there is no discrepancy between Rom 3,28 ("getting in") and Jas 2,20 ("staying in") in the eyes of Patristic exegetes.

3.2. Being a Christian: A Thoroughgoing Obligation

Perhaps the Greco-Roman reader would be astonished in reading some positive occurrences of σῶμα in the letters of Paul. These occurrences in 1 Cor 6,19s and in Rom 12,2 underline the claim of Christian faith to rule human life in all its facets, and they imply a closeness between philosophy and Paul concerning the body. Desires should not distract attention from the all-important goal: to be perfect in virtue and in fulfilling God's will. But this overall similarity should not lead us to overlook the differences in detail. The intention of the sometimes passionately praised holistic anthropology is the responsibility throughout the whole of life for all of the facets of my person. According to 1 Cor 6,14-15 our σῶμα belongs to Jesus Christ, and we shall be resurrected, as Jesus Christ is resurrected from the death, and therefore we should not sin by it! To be sure: the body of my resurrection is a new, spiritual σῶμα (1 Cor 15,47), but it is *my* σῶμα, and therefore sinning is not allowed for me. My body has no value in itself, but I am obliged to do God's will in all the dimensions of

[95] Cf. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (n. 86), p. 17.

[96] Cf. Hermas, *Mand.* 12,4-6 (46,4-6). It is a wrong opinion to think that human beings cannot obey God's commands.

[97] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in epistolam ad Romanos* (PG 60, pp. 291–682, p. 446); THEODORET VON CYRUS, *Interpretatio epistolae ad Romanos* (PG 82, pp. 44C–226C, p. 85 B); *Beda Venerabilis In Ias.* 2,20 (BEDA VENERABILIS, *In Epistolas septem Catholicas*, eds. M.L.W. LAISTNER, D. HURST [CC SL, 121], Turnhout, Brepols, 1983, pp. 179-342, esp. 199);-cf. *Augustin diversis quaestionibus* 76,2 (AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ed. A. MUTZENBECHER [CC SL, 44], Turnhout, Brepols, 1970, p. 220).

my human environment including my body. According to Philo, it is the specific challenge of the soul to be a house for God,[98] and therefore the desires of the body are to be controlled. Paul would not attack Philo because of this but his formulation is sharper in order to stress the thoroughgoing obligation. In the two positive occurrences of σῶμα named above, a concept of holiness has to be remarked in 1 Cor 6,19 and in Rom 12,2. A Greco-Roman reader would have had his own notion as well, viewing the *fanum* as an endangered area, endangered by misbehaviour, which is to be kept clean in every way. This concept of holiness is probably to be distinguished from Paul's concept, but these differences of cultural background between Paul and his readers would not hinder a general understanding of Paul's parenetic message.

This is the anthropological obverse of the hermeneutic key for Pauline and Biblical ethics. In Greek philosophy, the ideal of ἐγκράτεια, originally the ongoing self-control, does not prevent the philosopher from being sexually active outside the boundaries of marriage. It does not restrict the freedom of decision. Musonius Rufus holds up one, but not the only possible, position. For the Greek philosopher, the rules for ethical behaviour are grounded in his own insight on virtue and vice, for the Jew or Christian these rules are grounded in the word of God. Μὴ ἐπιθυμήσεις is a human philosophical insight in Diogenes Laertios but in the Bible (Ex 20,17), it is the command of God. The admonitions given by the philosopher have their basis in the call to use the mind, but Paul says: let your mind be renewed and then use it (Rom 12,2).

To be sure, in early Jewish ethical literature we also find rational arguments and only seldom Biblical commands. However, these are embedded in the general framework of the Law of God, not primarily as a compendium of material commands but as the principal idea to form men's life (cf. Bar 4,4: "Blessed are we, Israel, because we know what is pleasing to God"). Paul's exhortation in Rom 12,2 to ascertain God's will is not a free decision but the convergence of one's νοῦς with the will of God. This difference between philosophical and Biblical grounding of exhortations is well known to the ancient critics of Christianity.[99]

[98] *Philo somn* 1,149 (in PHILO, *De somniis*, with an English Translation, ed. F.H. COLSON – G.H. WHITAKER, Vol. 5, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press 1934 = 1968, 283-579, p. 376); *Philo sobr* 62 (in PHILO, *De sobrietate* with an English Translation, ed. F.H. COLSON – G.H. WHITAKER, Vol. 3, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1930 = 1968, p. 476).

[99] Cf. *Tert apol* 46,2 (TERTULLIAN, *Apologeticum*, ed. F. DEKKERS [CC SL, 1], Turnhout, Brepols, 1954, pp. 77-171, esp. 160); GALEN (R. WALZER, *Galenos*, RAC 8 [1972], pp. 777-786, esp. 782).

But it is not only possible to juxtapose parallels in single claims and differences in motivation.[100] We can read the Pauline words as part of a discussion cited, e.g., in Seneca's writings:[101] "The question has often been raised, whether it is better to have moderate emotions, or none at all: Philosophers of our (*sc.* Stoic) school[102] reject the emotions; the Peripatetics keep them in check". Seneca does not fail to quote the Peripatetic objections against the Stoics:

> Your promises are too great, and your counsels too hard. We are mere manikins, unable to deny ourselves everything. We shall sorrow, but not to any great extent; we shall feel desires, but in moderation; we shall give way to anger, but we shall be appeased.

Seneca responds:[103]

> And do you know why we have not the power to attain this Stoic ideal? It is because we refuse to believe in our power. Nay, of a surety, there is something else which plays a part: it is because we are in love with our vices; we uphold them and prefer to make excuses for them rather than shake them off. We mortals have been endowed with sufficient strength by nature, if only we use this strength, if only we concentrate our powers and rouse them all to help us or at least not to hinder us. The reason is unwillingness, the excuse, inability.

Christian and Stoic claims concerning the orientation of the whole of life were in similar way radical. The ideal of perfection, mentioned in Rom 12,2, is a hint, I believe, that Paul would have preferred the severe Stoic position in contrast to the Peripatetic critique, if he had been familiar with this discussion. Christian radicalism in avoiding sins has its parallels in the harsh Stoic thesis that there is no third alternative between being wise and being foolish. "The wise are infallible, not being liable to error" (ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι).[104] According to

[100] Cf. *Philo Decal* 173 (PHILO, *De decalogo*, with an English Translation, ed. F.H. COLSON, Vol. 7, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1937 = 1968, pp. 1-95, pp. 90-92).

[101] *Sen Ep. moral.* 116,1 (SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales in Three Volumes*, ed. R.M. GUMMERE, Vol. 3, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1920 = 1962, 333).

[102] Cf. *Horat Serm.* 2,7,85 (Q. HORATI FLACCI *opera*, Vol. 2, rec. D. BO [Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum] Turin u.a., Paravia, 1959, p. 151), who formulates the Stoic ideal: *responsare cupidinibus, contemnere honores fortis.*

[103] SENECA, *Ep. moral.* 116,7s, ed. GUMMERE (n. 101), p. 337.

[104] *Diog Laert* 7,122 (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. HICKS [n. 74], p. 226). *Philo Spec. Leg* 4,95 (PHILO, *De specialibus legibus* with an English Translation, ed. F.H. COLSON, Vol. 8, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1939=1968, pp. 1-155, esp. 66-67s) defines desire as

Rom 12,2, the Christians shall discern what is the will of God – what is good and acceptable and perfect. The word τέλειος is also used in Phil 3,15 to describe the ideal of mature Christian life. To be sure, Paul himself confesses that he has not achieved this goal yet (Phil 3,13). Yet it is his hope that his will to be perfect is a model for some people who declare themselves perfect (Phil 3,16).[105] Neither orthodox protestant scrupulosity nor neo-protestant indifference should hinder us to take serious importance of this ideal of perfection as important for Paul.

4. Emotions

The exhortation to ascertain "what is the will of God, the good, and acceptable, and perfect" (Rom 12,2), is clarified twice within the Pauline letters. In Gal 5,24, he writes: "And those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh with its passions and desires". Cf. Rom 8,13b: "if by the Spirit you put to death the deeds of the body, you will live".[106]

A Greco-Roman reader could in general remark that Christian theology regarded pre-Christian life as life subjugated to the passions in parallel to the philosophical view concerning the life of the uneducated masses. He could agree with the main thesis that true life implies the control of the passions[107] yet miss not only some terms[108] but also any elaborated

"battery of destruction to the soul which must be done away with or brought into obedience to the governance of reason". Probably he knew of this discussion but did not intend a clear decision; cf. P. VON GEMÜNDEN, *Die christliche Taufe und der Umgang mit den Affekten*, in J. ASSMANN – G.G. STROUMSA (eds.), *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions* (Studies in the History of Religions, Numen Book Series, 83), Leiden et al., Brill, 1999, pp. 115-136, esp. 123.

[105] The term τέλειος is not used ironically in my view. Correctly, P. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapdis, MI, Eerdmans, 1991, p. 436, and G. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, p. 335.

[106] Cf. Rom 13,14.

[107] This control leads to release and separation of the soul from the body in the complete life, and this is in general the aim of the philosophers, cf. *Plato Phaid* 67D (PLATO, *Phaidon*, ed. FOWLER [n. 10], p. 234). According to *Musonius Rufus Diss* 17 (C. MUSONI RUFI Reliquiae, ed. O. HENSE, [n. 92], p. 90), human beings are the μίημα of God by following virtue, not lust. – Eternal life in the view of the Greco-Roman Christian author Theodoret of Cyrus is free from all emotions, cf. THEODORET OF CYRUS, *in Jeremiae Prophetiam Interpretatio*, PG 81, pp. 495 A – 760 B, here p. 668 B: τῶν παθῶν πεπαυμένων.

[108] The Stoic doctrine of the emotions names λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, and ἡδονή as main passions; cf. *Diog Laert* 7,92 (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. HICKS [n. 74] p. 198). Permitted emotions are χαρά, εὐλάβεια, and βούλησις (see below). The words ἡδονή, εὐλάβεια and βούλησις are missing from Paul's writings.

theory on the topic.[109] Paul does not treat this theme of control on the level of general human experience in order to help the Christians to live according to God's will.[110] Yet this remark is no exhaustive treatment of the topic. We have to be careful concerning Paul but also concerning the Greco-Roman world: The protreptic warning against the rule of passions is only one topic of ancient reflection on this theme. Even the word "desire" can be used in a positive way to describe the philosopher's or the apostle's wish to die.[111] On the other hand, Paul's letters also deal with processes of communication between the members of Christian communities and between these communities and the apostle himself. These themes are not very often disputed in Greco-Roman philosophical literature.

4.1. Grief

λύπη is regarded as constraining even Christian life because of premature death (1 Thess 4,13). Grief over the death of a beloved person is a common topic in Greco-Roman grave inscriptions, but a Stoic philosopher would stress the improper mentality of both the apostle and the Thessalonians: it is not death itself that is evil, but our wrong opinion about it.[112]

If beloved persons act in a wrong way, the love for them causes grief (2 Cor 2,1-4; Rom 9,2; cf. *EpPolyc* 11,1). It would be useful to find parallels in ancient friendship literature[113] – this issue naturally does not

[109] For the possible Jewish adaption of such a theory, see Philo and 4 Macc 1; 2. P. VON GEMÜNDEN, *Der Affekt der* ἐπιθυμία *und der* νόμος. *Affektkontrolle und soziale Identitätsbildung im 4. Makkabäerbuch mit einem Ausblick auf den Römerbrief*, in D. SÄNGER – M. KONRADT (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*, Festschrift C. Burchard (NTOA, 57), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 55-74, esp. 67-68, underlines the coherence between the control of passions and affirming Jewish identity.

[110] *Sen Ep moral* 85,15 (SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. R.M. GUMMERE, Vol. 2, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1920 = 1962, p. 293) explains, that an emotion like fear "if is once given an entrance will by frequent use pass over into a vice". But cf. R. GEBAUER, *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie* (Calwer Theologische Monographien, A 18), Stuttgart, Calwer Verlag, 1997.

[111] Cf. *Plato Phaid* 67E (PLATO, *Phaidon*, ed. FOWLER [n. 10], p. 234), with Phil 1,23.

[112] MUSONIUS RUFUS, *Diss*. 17 (C. MUSONI RUFI Reliquiae, ed. HENSE [n. 92], p. 92); *Epict Diss* 3,22,21 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 6], p. 136).

[113] *Hieronymus In Gal. 3*, (HIERONYMUS, *Commentariorum*, ed. RASPANTI [n. 9], p. 131) interprets Gal 4,19a (τέκνα μου ὡς πάλιν ὠδίνω) as grief of the teacher in behalf of his pupils.

arise in writings defining friendship as a relation possible only between wise men who never decline from the path of wisdom. A Greek philosopher could ask why Paul does not more often choose the strategy of persuading by his own example. Paul's claim to authority could remind him of the behaviour of the master of a philosophic school threatened by imminent secession. Admittedly, such parallels are hard to find, but this is understandable: some sorts of inner-school problems and actions are not very well documented in the surviving literature.

If beloved persons, vituperated because of their wrong behaviour, fall into grief and then correct their behaviour, then this grief is a κατὰ θεὸν λύπη, to be distinguished from the grief of this world (2 Cor 7,9-11). A later Greco-Roman reader can be reminded of Plutarch's remark that "the other pangs reason does away with, but regret is caused by reason itself, since the soul, together with its feeling of shame, is stung and chastised by itself".[114] This grief can be understood as process of reflection guiding the sinner on the right way.

According to Paul, within the Christian community one should not provoke another's grief (Rom 14,13). A Greco-Roman reader would realize that this admonition does not deal only with an emotion which should be avoided by Christians in general but with a severe problem of Christian life together. A general parallel is to be seen in Lucian's bitter mockery of philosophers who by their behaviour draw shame on the name of philosophy.[115]

4.2. Fear

If we compare the works of, e.g., Epictetus and the letters of Paul, we can remark that fear is more frequently mentioned in the works of the former. This is explained by the different addressees of Epictetus and Paul. Epictetus has in mind individuals for whom the loss of wealth, career, home and honour was a real possibility. For the Pauline audiences these themes were not very important (cf. 1 Cor 1,26-31).[116]

[114] *Plut Tranqu. An.* 19,476-477 (PLUTARCH, *De tranquillitate animi,* in *Plutarch's Moralia in 15 Volumes*, Vol. 6, with an English Translation by W.C. HELMBOLD, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959, pp. 161-241, esp. 234-36).

[115] *Lucian Piscator* (LUCIAN, *Reviviscentes sive Piscator,* in *Lucian in Eight Volumes*, Vol. 3, with an English Translation, ed. A.M. HARMON, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1921 = 1960, pp. 1-81).

[116] *Epict Diss* 1,9,6 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 23], p. 64); cf. *Diss.* 4,1,33-53 (EPICTETUS, *The Discourses*, ed. OLDFATHER [n. 6], p. 252-260).

Within the Pauline writings, φόβος can be regarded as possibly constraining even Christian life (Rom 8,15). Yet φόβος is not to be avoided since, related to God, it is a Biblically grounded virtue (Prov 1,7; cf. 2 Cor 7,11). It is the adequate reaction to God's deed of calling the Christians (Phil 2,13-14) and the appropriate attitude in regard to the last judgement (2 Cor 5,11). A Greco-Roman reader could perhaps be reminded here of Plato's remark concerning the necessity of fear in education,[117] but would probably regard it as confirming his prejudice against Christianity as a movement of the uneducated masses.[118] The real wisdom would be to do good for goodness' sake, not because of the fear of a god.

Paul's own fear concerning the congregations in Corinth (2 Cor 12,20) and Galatia (Gal 4,11) is real fear but it also functions as a rhetorical device: The addressees should listen to him.

4.3. Desire

Although desire is the emotion with the most references in Paul, we do not have an anthropological theory even here. Picking up a well-known ancient topic about the motivation to do a distinct deed just because this deed is forbidden,[119] Paul maintains that the Biblical prohibition of desire (Ex 20,17) invokes it but he does not explain why this mechanism functions at all. According to Theodore of Mopsuestia, the mortality of human beings is the driver for their desires.[120] This theory is perhaps not cogent, but it is a possible explanation.[121] The sole contribution given by Paul is the remark that the expression "delivered to the desires" (Rom 1,24) refers to their enslaving nature.[122] Concerning Gal 5,17 we have to question whether the desiring of the flesh against the Spirit is the experience

[117] *Plato Leg* 11, 927 AB (PLATO, *Laws*, in *Plato in 12 Volumes*, with an English Translation by R.G. DURY, vol. 2, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1926 = 1968, p. 434).

[118] Cf. *Origen Cels* 3,44,50 (CELSUS, ed. M. BORRET, vol. 2 [SC, 136], Paris, Cerf, 1968, p. 104).

[119] VON GEMÜNDEN, *Der Affekt* (n. 109), p. 70; p. 118.

[120] *Theodor of Mopsuestia Gal.* (THEODOR OF MOPSUESTIA, *In epistolas b. Pauli commentarii, the Latin version with the Greek fragments in 2 Volumes* with an Introduction, Notes and Indices, ed. H.B. SWETE, Cambridge 1880–1882, vol. 2, pp. 25–31).

[121] Cf. D. ZELLER, *Charis bei Philon und Paulus* (Stuttgarter Bibelstudien, 142), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1990, p. 162, explains the mechanism of Biblical prohibition and human objection: The last commandment of the decalogue seems, though given for life, to withhold this life from the desiring man.

[122] Cf. 1 Tim 6,9.

of Christians[123] or of non-Christians from a Christian point of view. To be sure, Rom 8 describes the life of Christians in another way, and therefore one could prefer the later interpretation. On the other hand, the thoroughgoing admonition is an obstacle to this. Gal 5,17 names a danger existent also for Christians, the danger that the flesh overcomes God's spirit within us.[124] In my view, Paul underlines the necessity of total orientation toward the Spirit;[125] only in this case does the good will within us attain its fulfilment.[126]

A Greco-Roman reader of Paul's epistles would perhaps notice something of the predominant presence of the theme of ἐπιθυμία; other vices are not so often mentioned in the Pauline writings. Various reasons can be given for this.

1. Fear concerning the loss of career etc. (see above) is not the main problem for Paul's audience.
2. Paul is not alone in regard to the dominance of desire – according to Philo ἐπιθυμία is the worst of all vices.[127]
3. Paul's desire to meet the Christian community in Thessalonica (1 Thess 2,17) is a topic of friendship literature, but it is no virtue,[128] just – desire.
4. To be "delivered to the desires" is typical for the Gentiles (Rom 1,24, but cf. 1 Thess 4,5), who have a knowledge of God but do not pay the homage due to him and therefore are turned to folly (Rom 1,21-23). Here Paul shares the common style of early Jewish self-definition in contrast to the Gentiles. For his addressees this harsh self-definition also functions as a boundary to prevent them from falling back into the life of their non-Christian past.
5. Despite this Jewish opinion concerning the Gentiles, there is a great convergence between philosophical and Biblical ethics concerning

[123] Dunn, *Theology of Galatians* (n. 51), p. 109.

[124] Von Gemünden, *Die christliche Taufe und der Umgang mit den Affekten* (n. 104), p. 130.

[125] H. Löhr, *Paulus und der Wille zur Tat. Beobachtungen zu einer frühchristlichen Theologie als Anweisung zur Lebenskunst*, in *ZNW* 98 (2007) 165-188, pp. 177-179, is right in his interpretation.

[126] The concluding words ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε are to be referred to both good and bad willing.

[127] *Philo Decal* 142 (Philo, *De decalogo*, ed. Colson [n. 100], p. 76); cf. Zeller, *Charis* (n. 121), p. 161.

[128] A phrase like Gen 49,14 (Ἰσσαχαρ τὸ καλὸν ἐπεθύημσεν) is missing from Paul's letters.

the desire, the ἐπιθυμία. This πάθος is a subordinated vice in Peripatetic and a primary vice in Stoic[129] literature, and also forbidden in Biblical tradition. Ex 20,17 begins: μὴ ἐπιθυμήσεις, and in early Jewish literature these two opening words function as a general prohibition of all desire.[130] We have to add a Biblical example of desire as a struggle against God: In 1 Cor 10,6, Paul alludes to Num 11,4.34.[131]

4.4. Joy

Plato did not use the word χαρά in order to distinguish an emotion which does not fall under the verdict of being a wrong affection, but he distinguishes the true and pure pleasures from the pleasures which follow after folly. The former ones are connected to health and self-restraint, and they are called the handmaids of virtue.[132] The Cyrenaic philosopher Theodorus "considered joy and grief to be the supreme good and evil, the one brought about by wisdom, the other by folly".[133] Stoic doctrine makes a terminological distinction between joy and pleasure: "Joy, the counterpart of pleasure, is rational elation".[134] According to Seneca, true joy is possible only for wise men; for joy is the "elation of spirit – of a spirit which trusts in the goodness and truth of its own possessions".[135] Virtue alone affords "everlasting and peace-giving joy";[136] and joy "comes from a good conscience, from honourable purposes, from right actions, from contempt of the gifts of chance, from an even and calm way of living which treads but one path".[137] Real joy is a stern matter: to despise

[129] *Diog Laert* 7,113 (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. HICKS [n. 74], p. 218).

[130] *ApMos* 19,3; 4 Macc 2,6.

[131] The evaluation of people's desire as ἐπιθυμία κακῶν in 1 Cor 10,6 has no terminological counterpart in Num 11 but Paul's allusion is due to the mention of God's wrath in Num 11,10.

[132] *Plato Phileb* 63E/64A (PLATO, *Philebus*, in *Plato in 12 Volumes*, Vol. 8, with an English Translation, ed. H.N. FOWLER – R.M. LAMB, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1925 = 1975, pp. 197-399, p. 386).

[133] *Diog Laert* 2,98 (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. HICKS [n. 87]. p. 227).

[134] *Diog Laert* 7,116 (ed. HICKS [n. 74], p. 221).

[135] *Sen Ep moral* 59,2 (SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales in Three Volumes*, ed. R.M. GUMMERE, Vol. 1, LCL, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1917 = 1967, p. 411).

[136] *Sen Ep moral* 27,3 (SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. GUMMERE [n. 135], p. 195).

[137] *Sen Ep moral*, 23,7 (ed. GUMMERE [n. 135], p. 163).

death, to open the door to poverty, to hold the curb on pleasures, or to contemplate the endurance of pain.[138]

In the Pauline writings, joy is not a profane emotion at all. Christian joy is the consequence of the certainty of being saved by God's deed in Jesus Christ (1 Thess 1,6) that will be finally realized at the last judgement (Rom 12,12). Therefore the word joy can be combined with the word hope (Rom 12,12) and be named as a gift of the Kingdom of God (Rom 14,17). The exhortation to rejoice (2 Cor 13,11; Phil 3,1; 4,4) is a reminder of this basic fact within Christian life. In this certainty, the Christian can bear θλίψεις (2 Cor 6,10; 7,4-6), similarly as according to Seneca real joy for the wise man is a stern matter. This Christian certainty also involves a distance from this world (1 Cor 7,30), and the authentic joy is a fruit of the Holy Spirit (Gal 5,22) in contrast to the works of the flesh (Gal 5,19-21). This combination of gladness and hope (Rom 12,12; 15,13) is reminiscent of Cicero's estimation of the mystery cults which could be regarded as means of humanizing the masses in the ancient world.[139]

One of the basic definitions of a truly philosophical life is the application of a philosophical dogma in daily life. Concerning the topic of joy we can study not only Paul's exhortations but also his own practice. For Paul, joy is the consequence of the proclaiming of Christ (Phil 1,18) and a sign for an unspoilt relation between the apostle and the Christian congregations (1 Thess 2,19s; 2 Cor 2,3; 7,16; Rom 15,32; Phil 2,2; 4,1) and co-workers (1 Cor 16,17). The growth of faith and love in the Christian congregations increases the joy of the apostle (1 Thess 3,9). Profane reasons for joy are not mentioned. So the apostle demonstrates by his own behaviour that the real joy is oriented to the genuine good.

A Greco-Roman reader would miss any philosophical definition but could perhaps be reminded of Seneca's insight that only a wise man can feel real joy.

4.5. Wrath

Aristotle considers wrath[140] as a rhetorical instrument for orators or poets but the Stoics view it in a totally negative way.[141] Ancient discourse on

[138] *Sen Ep. moral.* 23,4 (ed. GUMMERE [n. 135], p. 161).

[139] *Cic De legibus* 2,36 (MARCUS TULLIUS CICERO, *De legibus*, ed. K. ZIEGLER, 3rd edn, ed. W. GÖRLER [Heidelberger Texte, 20], Freiburg, Würzburg, Ploetz, 1979, p. 69).

[140] For an exhaustive study concerning wrath in ancient literature cf. P. VON GEMÜNDEN, *La gestion de la colère et de l'agression dans l'antiquité et dans le sermon sur la montagne* in *Henoch* 25 (2003) 19-45.

[141] VON GEMÜNDEN, *La gestion* (n. 140), pp. 21-22. – The Biblical expression "wrath of God" is notoriously difficult and can only be justified as a reaction against severe human failure.

wrath "concerns two aspects: how to deal with one's own anger and how to deal with exposure to someone else's anger or aggression".[142]

Within Pauline writings, human wrath expresses a negative behaviour, whereas zeal is sometimes mentioned in a positive way (2 Cor 11,2). Paul's exhortation in Rom 12,19 is very conventional. But here again we can compare Paul's words with his behaviour. An unknown ancient critic of Christianity attacked Paul because of the wrathfulness he expressed in Gal 5,12: this contradicted his claim that Jesus Christ lived in him (Gal 2,20a) who had given the admonition in Matt 5,44.[143] Jerome tries to defend the apostle: Paul's wrath is a signal of his pain concerning the Galatians.[144]

5. Concluding Hermeneutic Reflections

We have remarked on analogies and discrepancies between Pauline and Greco-Roman philosophical anthropology. The analogies lie in the strength of the moral command, and the analogy between the Pharisaic Paul and the Stoics is not surprising. In Josephus' description of the Pharisees, we also find an affinity with the outline of some Stoic topics.

The difference between Paul and Greek philosophers can be seen in their grounding of ethics: The Greek philosopher advises human beings who are living without philosophical orientation to use their mind; the *extra nos* is the λόγος προτρεπτικός, spoken by the philosopher, but this *extra nos* advises the addressees to use their own intellectual power in order to realise the proper way of life.

Christianity in ancient times could be attractive for people for whom the result for daily life was more important than the way of getting it, and Christianity could be satisfying for those who did not settle for philosophical scepticism when faced by the divergence of opinions concerning cosmogony and ethics, but trusted divine revelation to lead the futile way of purely human searching to a good destination. The absence of specific philosophical terminology changed from being a weakness to a chance for free Christian choosing and rejecting Greco-Roman motives – without it some works like Tertullian's *De anima* or the great ancient Christian anthropology of Nemesius von Emesa (*De natura hominis*) could not have been written.

[142] VON GEMÜNDEN, *La gestion* (n. 140), p. 45.

[143] *Porph Frgm* 37 (PORPHYRUS, *Fragmente*, ed. VON HARNACK [n. 16], p. 63). The origin of this argument is unknown, but in any case it is an argument by a non-Christian.

[144] *Hieron Gal* (HIERONYMUS, *Commentariorum*, ed. RASPANTI [n. 9], pp. 167-168).

On the other side, the exclusive monotheism, the severe ethics and the certainty of Christian faith could possibly cause two negative judgements concerning Christianity. This new religious movement within the Roman Empire was either despised as a movement of a few uneducated people from the lower classes or as a subversive danger for the whole of the intellectual basis. The accusations on murder and incest were substantially wrong; yet, on another level, the impression that Christianity could integrate some aspects of Greco-Roman thinking but not vice versa was correct. The accusations mentioned above testify to the fear of domination by this new movement, just as in our days some people fear the resurgence of Islam as threatening the traditional Christian orientation or the free Western way of life.

In a post-modern situation, it seems less helpful to overemphasize this difference. Perhaps we should formulate it positively: Compelled by dynamics beyond our own thinking, we can do what is right even though we are only human beings. That could be the translation of the Pauline doctrine of the Holy Spirit in a non-religious language. We can do what is right and therefore we should do it. In addition to this, the construction and continual realisation of Christian identity is a way oriented to a higher end, to being perfect. Even Paul declared himself not to be perfect (Phil 3,13).

The closeness of Paul's thinking to some Qumran texts is well attested. Both the Qumran community and Paul's Jesus movement are concentrated on the call of adults to reflect on their life and their decision whether they join the יחד or the church. The addresses of Christian proclamation in our days are baptised but have perhaps no clear judgement on the value of Christianity. Christian proclamation has to help them to re-find their forgotten Christian roots.

Insights from Pauline anthropology can also be applied in another way. Post-modern life is often a life of isolated individual being. Christians remember themselves and others in the light of the obligation to remark the distress of my neighbour, to be merciful. The social antagonisms within the western societies are increasing and many people will judge the value of Christianity by the criterion of social experience and political engagement concerning this challenge. Lists of virtues in Greek philosophy and in Christianity are partially to be distinguished from each other. In the Christian lists, my behaviour over against my neighbour is more important; on the other hand, ἀνδρεία is not mentioned at all in the New Testament. And opposed to the phrase "anything goes", Christians should remember that our well-known post-modern liberty is

actually not a way of life for all humans. Christians have to find the balance between the freedom and tolerance of our modern Western societies and the real binding of conscience from a strict religious point of view which claims decisive authority for other people.

Kronacher Str. 3
D – 90427 Nuernberg

Martin MEISER

THE ANTHROPOLOGICAL TRICHOTOMY OF SPIRIT, SOUL AND BODY IN PHILO OF ALEXANDRIA AND PAUL OF TARSUS[1]

1. Introduction

Today probably the best known expression of philosophical anthropology in antiquity is Plato's differentiation between body and soul.[2] It is perhaps less well-known that already in Plato the features of a tripartite anthropology shine through alongside this dichotomic anthropology. What is virtually unknown, however, is that by the first century CE this tripartite anthropology, which distinguishes between mind, soul and body, was being received and reworked by Jewish and Jewish-Christian authors such as Philo of Alexandria (fl. CE 40), Paul of Tarsus (fl. CE 50) and Flavius Josephus (fl. CE 75-95). Especially for Philo and Paul, this type of anthropology, reshaped by their Jewish interpretation, strongly coloured their understanding of humankind.

The differentiation of soul into soul and mind already takes place, if only incipiently, in Plato. In several passages Plato points out that mind (νοῦς) is a quality of the soul (ψυχή): mind is one of the good aspects of the soul, together with other virtues such as courage (ἀνδρεία) and self-restraint (σωφροσύνη) (*Philebus* 55B).[3] In Plato's *Phaedrus*, the

[1] This paper is an abridged version of a fuller paper which appears in C. JEDAN – L. JANSEN (eds.), *Philosophische Anthropologie in der Antike* (Themen der Antiken Philosophie / Topics in Ancient Philosophy), Frankfurt et al., Ontos Verlag, *forthcoming*, and has been incorporated in G.H. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT, 232), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, chap. 5, pp. 269-312. The paper profited greatly from discussion in the Paul seminar of the 2006 British New Testament Conference at Sheffield. I wish to thank especially Dr Edward Adams (London), Prof. John Barclay (Durham) and Prof. Francis Watson (Aberdeen, now Durham) for their criticisms, comments and suggestions. I am grateful to Dr Maria Sherwood-Smith for revising the English of this paper.

[2] On the soul-body dichotomy in Plato, see, e.g., T.M. ROBINSON, *The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato*, in J.P. WRIGHT – P. POTTER (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, chap. 2, pp. 37-55.

[3] For mind as a quality of the soul, see further *Laws*, XII 961D, 967B.

mind even rises to prominence within the soul, since it is called "the pilot of the soul", the ψυχῆς κυβερνήτης (*Phaedrus* 247C).[4]

In a cosmological context, Plato remarks that the "by no means feeble cause which orders and arranges years and seasons and months" is justly called "mind" (*nous*) and that this mind could never come into being without soul (*psychē*):[5] "in the nature of Zeus you would say that a kingly soul (*psychē*) and a kingly mind (*nous*) were implanted (...). It confirms the utterances of those who declared of old that mind (*nous*) always rules the universe" (*Philebus* 30C-D). In the *Cratylus*, these utterances are attributed to Anaxagoras: "Do you not believe the doctrine of Anaxagoras, that it is mind (*nous*) and soul (*psychē*) which orders and holds the nature of all things?" (*Cratylus* 400A). According to Plato, it is the cosmic soul, "in conjunction with mind", which "runs aright and always governs all things rightly and happily" (*Laws*, X 896D-897B). In his *Timaeus*, Plato clearly locates this cosmic mind within the cosmic soul, which is again constructed within the body of the cosmos: "mind cannot possibly belong to any apart from soul. So because of this reflection He [i.e. the Demiurge] constructed mind within soul and soul within body as He fashioned the All. (...) This cosmos has verily come into existence as a living creature endowed with soul and mind" (*Timaeus* 30BC).

Implicitly, then, Plato states here that a living human being also consists of mind, soul and body. The dominance of the mind within this tripartite anthropology is confirmed by the above passage from the *Phaedrus*, where Plato explicitly calls it "the pilot of the soul". In this way, already in Plato the outline of a tripartite anthropology begins to emerge.[6] The aim of this paper is to show how this trichotomy was adopted by Philo of Alexandria (section 2) and Paul of Tarsus (section 3), Jews living in the first century CE, and how they reworked it on the basis of the Jewish Scriptures.

In Paul, these anthropological views on the constitution of humankind are unfolded in a notoriously difficult chapter of his First Letter to the Corinthians, the well-known passage on the nature of the post-resurrection

[4] All translations of classical authors are taken from the Loeb Classical Library, sometimes with minor modifications; the English translation of the New Testament is normally taken from the *Revised English Bible*.

[5] Cf. *Timaeus* 46C: "the one and only existing thing which has the property of acquiring *nous* is Soul".

[6] Scholars have pointed out that this incipient trichotomic anthropology is boosted by Aristotle who clearly distinguished between mind and soul. See, e.g., J. Dillon, *Plutarch and the Separable Intellect*, in A. Pérez Jiménez – F. Casadésus (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místericas en la Obra de Plutarco*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2001, pp. 35-44, esp. 36-37.

body (1 Cor 15). Paul had briefly expressed his view on humankind's trichotomous constitution prior to that, as we shall see (in 1 Thess 5,23), but it is in 1 Cor 15 that he has reason to expound his views on the issue and it is here that we can grasp the full range of his thought. In this chapter, Paul gives us an insight into his anthropological views by distinguishing between "the first human being" (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), Adam, and "the second human being" (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος), Christ.

Following a quotation from the narrative about the creation of humankind in Gen 2,7 LXX, which tells of God blowing into man's face a breath of life by which man "became a living soul" (καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τοῦ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν), the "first human being" is identified as "soul" (ψυχή) and, for that reason, is regarded as belonging to the sphere of "that which is psychic" (τὸ ψυχικόν). The "second human being", however, is identified as "spirit" (πνεῦμα) and belongs to "that which is pneumatic" (τὸ πνευματικόν). The first human being, moreover, is characterized as "earthly" (χοϊκός), whereas the second human being is depicted as "from heaven" (ἐξ οὐρανοῦ) and "heavenly" (ἐπουράνιος). The first human being has a "psychic body" (σῶμα ψυχικόν), whereas the second human being possesses a "pneumatic body" (σῶμα πνευματικόν). Their bodily status seems to differ in accordance with their characterization as "psychic" and "pneumatic" respectively. Until now, according to Paul, we have worn the image of the earthly human being, and only after the resurrection we shall (fully) wear the image of the heavenly human being – καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (1 Cor 15,44-49). It is important to note that here, too, Paul alludes to the creation narrative, this time not to Gen 2,7 but to Gen 1,26-27 which speaks about the image (εἰκών) in which humankind was created. Although Paul's prime concern in this section on the resurrection is the bodily status of human beings before and after the resurrection, his full anthropological views can easily be discerned, although they remain difficult to understand in the absence of analogies.

There is general consensus in current scholarship that the earthly, "psychic" and the heavenly, "pneumatic" pair distinguished in 1 Cor 15 does not derive from proto-Gnosticism.[7] Considerable debate continues,

[7] For a profound criticism of a gnosticizing interpretation of Philo's notion of the heavenly human being, see A.J.M. WEDDERBURN, *Philo's "Heavenly Man"*, in *NT* 15 (1973) 301-326, esp. 301, 310-311, 323-326.

however, about the relevance of Philo's differentiation between the two types of human beings, a heavenly and an earthly human being, for a proper understanding of 1 Cor 15. Most of those who do regard Philo's writings as relevant for discerning the meaning of 1 Cor 15 construe a *difference* between Paul and Philo, assuming that Paul is in fact arguing *against* a Corinthian version of the two types of man anthropology also known from Philo.[8] On this understanding, Paul's Corinthian opponents are "Philonic". This argument is based on the fact that Paul seems to deliberately invert Philo's sequence of the first, pneumatic-heavenly human being and the second, psychic-earthly human being: "Observe, the pneumatic does not come first but the psychic, and only subsequently the pneumatic" – ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν (1 Cor 15,46). This line is read as an expression of Pauline polemic against a Philonic, ontological priority of the ideal, heavenly human being over the earthly human being – a priority which, it is believed, is deliberately reversed by Paul. The ontological priority is turned into a chronological order in which the earthly human being comes first and is followed, eschatologically, by the heavenly human being, who comes last.[9]

In this article I wish to show, however, that Philo and Paul do not differ in their understanding of the heavenly and earthly human being, but both adopt the same tripartite anthropology which distinguishes between body, *psychē* and *pneuma*. Philo, too, is of the opinion that human beings are subject to degeneration and that, for this reason, the psychic human being should be restored to his original ideal, the heavenly human being. This necessary transition from psychic to pneumatic man is fundamentally identical to that in Paul. Both thinkers develop a soteriological tripartite anthropology which aims at humankind's re-spiritualization. We shall first look in detail at Philo's view on *the relation between the heavenly and earthly human being at Creation*, as expressed in his exegesis of the creation narrative of Gen 1–2 (section 2.1). Subsequently, we shall focus on Philo's thoughts about *the degeneration of humankind*

[8] For an extensive bibliography on those "who argue that the Corinthians with whom Paul argues are significantly guided by a Philonic type of thinking", see D.M. HAY, *Philo's Anthropology*, in R. DEINES – K.W. NIEBUHR (eds.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen – Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 1.–4. Mai 2004, Eisenach/Jena* (WUNT, 172), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 127-142, esp. 127 n. 1.

[9] Cf. a similar critical reconstruction of these common views in B. SCHALLER, *Adam und Christus bei Paulus*, in DEINES – NIEBUHR, *Philo und das Neue Testament* (n. 8), pp. 143-153, esp. 149-151.

(section 2.2), to be followed by his views on *the restoration of human beings* (section 2.3). Finally, we shall compare Philo's view of the two types of human beings with that of Paul (section 3).

2. Philo of Alexandria

2.1. The Relation between the Heavenly and Earthly Human Being at Creation

(a) Double Creation – Gen 1 and 2

Before we look at Philo's interpretation of the creation of humankind, and at his detailed views on the anthropological constitution of humankind, it is important to examine the general framework of Philo's understanding of creation in Gen 1–2. In Paul we have already encountered two important anthropological passages from Gen 1 and 2 respectively. According to Gen 1,26-27 LXX, humankind was created "in the image of God" (1 Cor 15,49); Gen 2,7 LXX tells how "God formed man by taking clay from the earth, and breathed into his face the breath (πνοή) of life, so that he became a living soul" (1 Cor 15,45).

The same key passages from Gen 1–2 are constitutive for Philo's anthropology. The creation of humankind in Gen 1 is taken as the creation of the *heavenly human being*, whereas Gen 2 is understood as an account of the creation of the *earthly human being*. In Philo's Platonizing interpretation, the creation in Gen 1 is about the creation of the *invisible*, ideal, "archetypical" human being, whose *visible* creation is then narrated in Gen 2 – a double creation. Gen 1, in Philo's view, still concerns the design phase, the creation of models, as he says explicitly:

> He [God] conceived beforehand *the models* of its parts, and (...) out of these He constituted and brought to completion *a world discernible only by the mind*, and then, with that for a pattern, the world which our senses can perceive (*On the Creation* 19).[10]

The remark at the beginning of Gen 2, "Thus the heavens and the earth and everything in them were completed" (Gen 2,1), is understood as a remark about the completion of the ideal, paradigmatic world, on the pattern of which the visible world was created (*Allegorical Interpretation* 1,1).

[10] For a running commentary on Philo's *On the Creation*, see D.T. RUNIA, *On the Creation of the Cosmos According to Moses / Philo of Alexandria. Introduction, Translation and Commentary* (Philo of Alexandria Commentary Series, 1), Leiden, Brill, 2001.

Philo's reading of Gen 1 and 2 is not entirely the product of his own Platonizing interpretation. The LXX text of Gen 1,1-2 already speaks of the earth as "invisible", ἀόρατος, thus suggesting a Platonic interpretation of the first creation account of Gen 1 in terms of the creation of a paradigmatic, true reality, to be followed by the creation of a visible reality, narrated in Gen 2.[11]

(b) The Heavenly Human Being – Gen 1,26-27

It is within this framework that Philo understands the creation of the heavenly and the earthly human being. According to Philo, the creation of the former is the subject of Gen 1,26-27, which speaks of God's deliberations to "make human beings in our image, after our likeness": ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Philo comments on this phrase as follows:

> After all the rest (...), man was created after the image of God and after His likeness (Gen 1,26). (...) nothing earth-born is more like God than man. Let no one represent the likeness as one to a bodily form (...). No, it is in respect of the Mind, the sovereign element of the soul, that the word image is used; for after the pattern of a single Mind (...) the mind in each of those who successively came into being was moulded (*On the Creation* 69).

Philo explains that the common denominator between humankind and God, which establishes the likeness between them, is the mind (*nous*), which he calls "the sovereign element of the soul". The underlying view is that humans consist of three parts – body, soul, and mind, as becomes clear from the following comparison:

> For indeed the wise man is the first of the human race, as a pilot in a ship or a ruler in a city or a general in war, or again as a soul in a body and a mind in a soul (καὶ ψυχὴ μὲν ἐν σώματι, νοῦς δ' ἐν ψυχή), or, once again, as heaven in the world or God in heaven (*On Abraham* 272).

The basic distinction is that between body and soul, but within the soul the dominating principle is that of the mind, which rules the lower, irrational soul, made up of the senses:

[11] This is how Gen 1–2 was interpreted by Philo and Clement, but also by John the Evangelist, as his terminology of "the true light" indicates. See G.H. VAN KOOTEN, *The "True Light which Enlightens Everyone" (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the "True, Noetic Light," and the Allegory of the Cave in Plato's Republic*, in G.H. VAN KOOTEN (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-Interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Themes in Biblical Narrative, 8), Leiden/Boston, Brill, 2005, pp. 149-194.

> ...the soul (...) is a whole consisting of two parts, the rational and irrational, as if it were a property shared by two persons, who have partitioned it out between them. One class has taken as its portion the rational part, that is the mind (*nous*); the other has taken the irrational, which is subdivided into the senses (*The Special Laws* 1,333).

Mind is what God and humankind have in common. At the level of human beings, mind is located in the top part of the soul, and modelled on the single Mind of God (*On the Creation* 69). As a consequence, human beings are indeed closer to God than is anything else created on earth (*The Decalogue* 134). This is what constitutes the likeness between God and humankind. Our reason is modelled on the divine reason (*logos*) and, for that reason, is not itself "the image of God", but is created "in, or after the image". There are two forms of reason (*logoi*):

> One is the archetypal reason (*logos*) above us, the other the copy of it which we possess. Moses calls the first the "image of God", the second the cast of that image. For God, he says, made man not "the image of God" but "after the image" (Gen 1,27). And thus the mind (*nous*) in each of us, which in the true and full sense is the "man", is an expression at third hand from the Maker, while between them is the Logos which serves as model for our reason, but itself is the representation of God (*Who is the Heir* 230-31).

In this view, (the cast of) the divine image is born within the upper part of the soul, the mind, mediated by the Logos by which it is shaped (*The Special Laws* 3,207).

At this point, let me draw attention to the broad similarities with several aspects of Paul's anthropology in 1 Cor: (a) the same ascending hierarchy of human being – Logos / Christ – God is found in 1 Cor 11: "every man has Christ for his head", and "Christ's head is God" (11,3). Within this hierarchy, "man is the image of God, and the mirror of his glory" (11,7). This implies that this image and glory are mediated through Christ. (b) The mediating role of Christ (Philo's Logos) in the creation of humankind is also explicitly expressed in 1 Cor 8: "there is one Lord, Jesus Christ, through whom are all things, and we exist through him" (8,6). As the preposition "through" in the formula "through him" should be taken against the background of the language of prepositional metaphysics, as Sterling has convincingly argued,[12] Christ's role is indeed that

[12] G.E. STERLING, *Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Liturgical Texts*, in D.T. RUNIA – G.E. STERLING (eds.), *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought, Festschrift D. Winston* (The Studia Philonica Annual, Studies in Hellenistic Judaism, 9), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997, pp. 219-238.

of Philo's paradigmatic Logos on which the human mind is modelled. (c) For this reason, it can scarcely be a coincidence that Christians not only possess a human *nous* (1 Cor 1,10) but are also said to possess "the *nous* of Christ": ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (1 Cor 2,16). This is not just a manner of speaking, but makes sense if indeed, in Philo's wording "it is the mind (*nous*) of man which has the form of God, being shaped in conformity with the ideal archetype, the Logos that is above all" (*The Special Laws* 3,207). It seems that Paul and Philo share basic anthropological convictions. This shall become clearer as we now address Philo's view on the creation of the earthly human being and his composition.

(c) The Earthly Human Being – Gen 2,7

Although the creation of the heavenly human being does indeed precede that of the earthly human being, it is important to understand that Philo, without exception, calls the earthly human being "the first human being", ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. As in Paul, "the first human being" means "the first human being fashioned". Despite many scholarly claims to the contrary,[13] the expression "the first human being" in Philo does not refer to the heavenly human being.[14] The first insight which will transpire from a close reading of Philo's passages on the creation of the earthly human being is that Philo and Paul use the expression "the first human being" in the same sense. The second insight is that, for their views on the constitution of the first human being, both authors equally focus on Gen 2,7 LXX, the text about God breathing his breath into man: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τοῦ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν –"And God moulded the man of dust from the earth and blew into his face a breath of life, and man became a living soul".

[13] For such claims, see, e.g., G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT, 138), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; cf. H.D. BETZ, *Der Mensch in seinen Antagonismen aus der Sicht des Paulus*, in J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, 190), Freiburg im Breisgau, Herder, 2001, pp. 39-56, esp. 51 n. 32.

[14] Cf. SCHALLER, *Adam und Christus bei Paulus* (n. 9), p. 149: "Macht man sich die – nicht einmal große – Mühe, den philonischen Sprachgebrauch zu verfolgen, dann zeigt sich, dass bei Philo an keiner einzigen Stelle der himmlische, 'der pneumatische Urmensch' als ὁ πρῶτος ἄνθρωπος bezeichnet wird. Das wird zwar in der Forschung immer wieder behauptet, trifft aber nicht zu. Erst in späteren gnostischen Texten lässt sich dieser Gebrauch nachweisen. Im philonischen Schrifttum selbst begegnet ὁ πρῶτος ἄνθρωπος durchgehend als *terminus technicus* für den irdischen Adam, für den γηγενής".

We shall look at two extensive passages in Philo about the constitution of the first human being, one from *On the Creation*, the other from *Allegorical Interpretation*. The first passage will be of help in establishing the meaning of "the first human being" in Philo, the second in drawing a more detailed outline of Philo's anthropology.

(i) Taking his starting point in Gen 2,7, Philo first points out the difference between the creation of the heavenly human being, already narrated in Gen 1,26-27, and that of the earthly human being:

> By this also he [Moses] shows very clearly that there is a vast difference between the man thus formed [as described in Gen 2,7] and the man that came into existence earlier after the image of God [as described in Gen 1,26-27] (*On the Creation* 134).

Whereas "he that was after the (divine) image" was by nature incorruptible (ἄφθαρτος), the earthly human being, who consists of body and soul, is by nature mortal (θνητός). The formation of the latter is "the formation of the individual human being". In his description of this formation Philo replaces the LXX term "breath" (πνοή; Gen 2,7 LXX) with *pneuma*, which better suits his anthropological interest. The formation of the earthly human being is

> a composite one made up of earthly substance and of divine breath [*pneuma*, rather than the *pnoē* of Gen 2,7 LXX]; for it says that the body was made through the Artificer taking clay and moulding out of it a human form, but that the soul was originated from nothing created whatever, but from the Father and Ruler of all: for that which He breathed in was nothing other than a Divine breath (πνεῦμα θεῖον) that migrated hither from that blissful and happy existence (*On the Creation* 135).

Having alluded to Gen 2,7, Philo states that "that first human being (ἐκεῖνος δ' ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), earthborn (ὁ γηγενής), ancestor of our whole race, was made (...) most excellent in each part of his being, in both soul and body" (*On the Creation* 136). Philo proposes several reasons why the first human being was excellent both in soul and body. The Creator excelled in skill to bestow on humankind a body with a beautiful form, "desiring the first human being (*ton prōton anthrōpon*) to be as fair as could be to behold" (138). But also the soul of the first human being was most excellent:

> ...for the Creator (...) employed for its making no pattern taken from among created things, but solely, as I have said, His own Word / Reason (*logos*). It is on this account that he says that man was made a

> likeness and imitation of the Word (*logos*), when the Divine Breath was breathed [ἐμπνευσθέντα < ἐμπνέω, instead of the verb ἐμφυσάω, "to blow in", in Gen 2,7 LXX] into his face (...). Such was the first man created, as I think, in body and soul (κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν), surpassing all the men that now are (*On the Creation* 139-140).

In this passage Philo also links the creation of the heavenly human being with that of the earthly human being and shows how they relate from the perspective of the latter. When the divine *pneuma* is breathed into the face of the first human being (Gen 2,7) he is made a likeness of the divine image (Gen 1,26-27), the Logos. This interconnection between the two human beings is also highlighted elsewhere in Philo's oeuvre, in a passage in which Philo criticizes the Aristotelian view "that our human mind (*nous*) is a particle of the ethereal substance".[15] This would render humankind only "a kinship with the upper air", which is still part of creation. Instead, Philo argues, Moses

> ...likened the fashioning of the reasonable soul (τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος) to no created thing, but averred it to be a genuine coinage of that dread Spirit (*pneuma*), signed and impressed by the seal of God, the stamp of which is the eternal Logos. His words are "God inbreathed [again the verb *empneō*, instead of the LXX verb *emphysaō*] into his face a breath of life" (Gen 2,7); so that it cannot but be that he that receives is made in the likeness of Him who sends forth the breath. Accordingly we also read that man has been made after the image of God (Gen 1,26-27), not however after the image of anything created (*Noah's Work as a Planter* 18-20).

As in *On the Creation*, Philo shows how, in his understanding, the creation of the first, earthly human being relates to that of the heavenly human being: by receiving God's *pneuma* (Gen 2,7) the first human being "is made in the likeness (Gen 1,26-27) of Him who sends forth the *pneuma*". We also note, in passing, that in Philo, the terminology of "mind" (*nous*), "reasonable soul" (*logikē psychē*), and "spirit" (*pneuma*) are near-synonyms.

What is clear from the extensive passage from *On the Creation* is that Philo here understands the phrase "the first human being" in the sense of the "ancestor of our whole race" (136). Or, as he explicitly says further on in *On the Creation*, as "the human being first fashioned" (140 – ὁ πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος), "the first-made human being" (145 – τοῦ μὲν οὖν πρώτου φύντος ἀνθρώπου ...). In this, there is no difference

[15] See also Philo, *The Special Laws* 4,123; *Allegorical Interpretation* 3,161; and *The Unchangeableness of God* 46-47.

between Philo and Paul. The latter also takes "the first human being" to mean "the first human being, Adam", the ancestor of the entire human race. Despite the fact that Philo uses the expression "the first human being" frequently, he remains consistent in its meaning and application.

There is only one passage in Philo that seems to contravene this otherwise consistent usage. When Philo's interpretation reaches the story of the creation of Eve, and he needs to comment on Gen 2,18, "It is not good that any human being should be alone", Philo applies the text to both human beings we have so far encountered, the heavenly and the earthly human being:

> For there are two races of men, the one made after the (divine) image (Gen 1,26-27), and the one moulded out of the earth (Gen 2,7). For *the man made after the image* it is not good to be alone, because he yearns after the Image (...). Far less is it good for *the man moulded of the earth* to be alone. Nay, it is impossible (...). With *the second man* (τῷ δὲ δευτέρῳ ἀνθρώπῳ) a helper is associated ... (*Allegorical Interpretation* 2,4-5).

In this passage, the earthly human being is referred to as "the second human being". This, however, is no breach of Philo's consistent reference to Adam as "the first human being" but is due to the specific order of the two human beings in this specific exposition. "Second" here clearly means the second of both human beings which were enumerated in this passage. That Adam is called "the second human being" in this context cannot be used as evidence that, as a matter of fact, "the first human being" is the heavenly human being in Philo. The contextual nature of the need to call Adam this time "the second human being" is confirmed by the fact, that further on in *Allegorical Interpretation*, Adam is again called "the first generated [human being]", ὁ πρῶτος γενόμενος (2,15). At the same time, it is telling that the passage just discussed is the only instance, in Philo's entire oeuvre, in which he uses the phrase "the second human being". As the extensive passage from *On the Creation* quoted above has shown, Philo, like Paul, applies the phrase "the first human being" to the first generated human being, Adam. And, as another extensive passage from *Allegorical Interpretation* will show, again like Paul, Philo refers to the two human beings as the "heavenly" and the "earthly" human being respectively. This passage will also deepen our understanding of Philo's anthropology.

(ii) In his *Allegorical Interpretation*, Philo gives a detailed interpretation of Gen 2,7, "And God formed humankind by taking clay from the earth,

and breathed into his face a breath (πνοή) of life, and the man became a living soul". According to Philo,

> There are two types of men; the one a *heavenly* man, the other an *earthly* (διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἀνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος). *The heavenly man*, being made after the image of God (Gen 1,26-27), is altogether without part or lot in corruptible and terrestrial substance; but *the earthly one* was compacted out of matter (...). For this reason he [Moses] says that *the heavenly man* was not moulded, but was stamped with the image of God (Gen 1,26-27); while *the earthly* is a moulded work (*Allegorical Interpretation* 1,31)

In his interpretation of Gen 2,7 proper, Philo rather bluntly states that we "must account the human being made out of the earth εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὔπω δ' εἰσκεκριμένον, to be mind mingling with, but not yet blended with, body" (1,32). The "body" is of course implied in the "clay of the earth", from which the first human being was formed (Gen 2,7), but it remains unclear whence Philo derives "the mind", which he regards as being, at the point of Gen 2,7, in the yet unfinished process of "mingling with (...) body". Philo calls this mind the "earthlike mind". It is, in all likelihood, the mind which is modelled on the "heavenlike" mind of the heavenly human being, which functions as its archetype. Yet, interestingly, Philo makes clear that, during its formative phase, this earthlike mind is still corruptible as long as it has not yet been breathed into by God:

> But this earthlike mind is in reality also corruptible, were not God to breathe into it a power of real life (ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς); when He does so, it no longer undergoes any moulding, but becomes a soul (τότε γὰρ γίνεται ... εἰς ψυχήν), not an inefficient and imperfectly formed soul, but one endowed with mind and actually alive (ἀλλ' εἰς νοερὰν καὶ ζῶσαν ὄντως; *Allegorical Interpretation* 1,32).

This means that at his creation, the first human being was breathed into by God. As Philo explains, this expression, "breathed into",

> ...implies of necessity three things, (1) that which inbreathes, (2) that which receives, (3) that which is inbreathed: that which inbreathes is God, that which receives is the mind (*nous*), that which is inbreathed is the spirit / breath (*pneuma*). What, then, do we infer from these premises? A union of the three comes about, as God projects the power that proceeds from Himself through the mediant breath till it reaches the subject (1,37).

From this passage it becomes possible to determine the exact relation between "mind" (*nous*) and "spirit" (*pneuma*) in Philo. The "mind" is the highest part of the soul, as it is in contemporary Greek philosophy: humankind consists of body and soul, and within the soul the leading part, the *nous*, is differentiated from the lower soul, made up of the senses. This tripartite thinking is adopted by Philo, but under the influence of his exegesis of Gen 2,7 he is able to link the *nous* with the *pneuma*.[16] Properly speaking, the *nous* is not identical with the *pneuma* (*nous* ≠ *pneuma*). Rather the *pneuma* is greater than or equal to the *nous* (*pneuma* ≥ *nous*) because, in Philo's view, it is within the *nous* that the *pneuma* is received, the *nous* is the receptacle. The *nous*, in turn, mediates this *pneuma* to the rest of the soul so that this spirit dominates both *nous* and (the rest of the) *psychē*:

> ...the mind [is] the dominant element of the soul (ψυχῆς ἡγεμονικόν ἐστιν ὁ νοῦς): into this only does God breathe (τούτῳ μόνῳ ἐμπνεῖ ὁ θεός). (...) the mind imparts to the portion of the soul that is devoid of reason a share of that which it has received from God, so that the mind was besouled by God (ὥστε τὸν μὲν νοῦν ἐψυχῶσθαι ὑπὸ θεοῦ), but the unreasoning part by the mind (τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ; *Allegorical Interpretation* 1,39-40).

If the *nous* is indeed inbreathed by, and filled with the divine *pneuma* it becomes synonymous with the *pneuma*. This shows that Philo not only knows the triad *nous*, *psychē* and *sōma*, in accordance with Greek philosophy, but also, under the influence of his exegesis of Gen 2,7, the similar triad *pneuma*, *psychē* and *sōma*. This latter triad does not occur in Greek philosophers,[17] but is found in Jewish authors such as Philo, Flavius Josephus (*Jewish Antiquities* 1,34; cf. 3,260), and Paul (see section 3). The triad *pneuma, psychē* and *sōma* is the Jewish equivalent of the Greek tripartite division of human beings in terms of *nous, psychē* and *sōma*, which is read from the perspective of Gen 2,7. Since this passage is explicitly quoted by Philo, Paul and Josephus, their interpretation

[16] This has also been noted by A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (Études bibliques), Paris, Lecoffre-Gabalda, 2nd edn, 1932, Appendix B: "La division *corps—âme—ésprit* de 1 Thessal. 5.23 et la philosophie grecque", pp. 196-220, esp. 212-217.

[17] "Pneuma" does occur in relation to *nous* and *psychē* in *Corpus Hermeticum* 10,16, but there *pneuma* is not equivalent with *nous* and not superior but inferior to *psychē* since, as Dillon explains, it is taken "in the sense of the basic life-force, which forms a sort of "cushion" for the soul when united to a body (the "pneumatic vehicle" of later Platonism)"; DILLON, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), p. 42.

seems to reflect a common Jewish understanding of Gen 2,7 LXX in the first century CE. This is an important finding, I believe, which indicates that the allegedly Gnostic distinction between the pneumatic, psychic and sarkic human being is not a Gnostic invention, but rather a development of this Jewish-Hellenistic interpretation of Gen 2,7 and its consequent tripartization of humankind.

According to Philo, the reason why God breathes the *pneuma* into the human *nous* is as follows:

> And for what purpose save that we may obtain a conception of him? For how could the soul have conceived of God, had He not breathed into it and mightily laid hold of it? For the mind of man would never have ventured to soar so high as to grasp the nature of God, had not God Himself drawn it up to Himself (*Allegorical Interpretation* 1,37-38).

As we have seen, Philo's reflections on the relation between *pneuma* and *nous* are based on his interpretation of Gen 2,7. There is, however, one complication which threatens to blur Philo's exegesis: the fact that the text of Gen 2,7 LXX – as I have already pointed out in passing – does not read *pneuma* ("breath" or "spirit") but *pnoē* ("breath"). Only here in *Allegorical Interpretation* does Philo raise awareness of this textual problem. Everywhere else Philo interprets Gen 2,7 LXX as if the text reads *pneuma*. The reason that Philo draws attention to the actual Septuagint reading in *Allegorical Interpretation* is that, in his understanding of Gen 1–2, it is only in the case of the creation of the earthly human being (Gen 2,7), and not in that of the heavenly human being (Gen 1,26-27), that Moses seems to speak of the inbreathing of the divine *pneuma*. Given the importance of this *pneuma* it would seem odd that Moses fails to mention it when describing the creation of the *heavenly* human being:

> The question might be asked, why God deemed the earthly and body-loving mind (τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν) worthy of divine breath (ἠξίωσεν ... πνεύματος θείου) at all, but not the mind which had been created after the original (τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν γεγονότα; *Allegorical Interpretation* 1,33).

This question is answered, Philo suggests, when closer scrutiny reveals that Moses, in speaking of the creation of the earthly human being, does not speak of the divine *pneuma*, but rather of the divine *pnoē*:

> He uses the word "breath" (*pnoē*) not "spirit" (*pneuma*), implying a difference between them; for "spirit" is conceived of as connoting strength and vigour and power, while a "breath" is like an air of peaceful and gentle vapour. The mind that was made after the image and original (Gen 1,26-27) might be said to partake of spirit (*pneuma*), for

> its reasoning faculty possesses robustness; but the mind that was made out of matter (Gen 2,7) must be said to partake of the light and less substantial air (*Allegorical Interpretation* 1,42).

In this way, Philo makes sense of the LXX reading *pnoē* in Gen 2,7. In his view, the qualitative difference between the mind of the heavenly human being and that of the earthly human being is reflected in the fact that the latter is said to have received the divine *pnoē*, whereas the former "might be said to partake of *pneuma*".[18] In his *Allegorical Interpretation* Philo offers an unusual, very close reading and interpretation of Gen 2,7. The problem-generating, rather than problem-solving nature of the passage just discussed serves to show that Jewish authors such as Philo did indeed face textual difficulties when they tried to develop the Graeco-Roman trichotomy of *sōma – psychē – nous* into a Jewish trichotomy of *sōma – psychē – pneuma*. Normally, however – in other writings but also elsewhere in his *Allegorical Interpretation* – Philo does not hesitate to say that God's *pneuma* (not his *pnoē*) was received by the *earthly* human being: "that which inbreathes is God, that which receives is the mind (*nous*), that which is inbreathed is the spirit (*pneuma*)" (*Allegorical Interpretation* 1,37).

This is confirmed by many other passages which suggest that it is the divine *pneuma* which is breathed into humans. Humankind is akin (συγγενής) to God because "the divine Spirit (*pneuma*) had poured into him in full flow" (*On the Creation* 144). The human mind (*nous*) is closely linked to the divine *pneuma*: "it would be strange if a light substance like the mind (*nous*) were not rendered buoyant and raised to the utmost height by the native force of the divine Spirit (*pneuma*)" (*Noah's Work as a Planter* 24). An interesting case is a passage in *The Special Laws*, in which Gen 2,7 and Gen 1,26-27 are merged into a single view: "our dominant part [is] the rational *pneuma* within us (ἐν ἡμῖν λογικὸν πνεῦμα), which was shaped according to the archetypal form of the divine image" (1,171).

Spirit and Blood

In a special set of passages in Philo, the *pneuma*, as the substance of the *nous*, is clearly and persistently contrasted with the blood, which is considered to be the substance of the rest of the soul. In these passages Philo aims to do justice to what he regards as another important anthropological

[18] Cf. *Philo Noah's Work as a Planter* 44.

assertion in the Jewish scripture, that of Lev 17,11: "the soul of every flesh is his blood" – ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν. We shall now consider these passages, as the contrast which Philo draws between *pneuma* on the one hand, and "flesh" and "blood" on the other is very similar to Paul's language.

Philo's challenge is to reconcile two different, and seemingly contradictory views on the substance of the soul – (1) that of Gen 2,7, according to which, at least in Philo's understanding, the soul consists of *pneuma*; and (2) that of Lev 17,11, which contends that the soul consists of blood. Philo's solution is to distinguish between two types of soul: the leading part of the soul, the *nous*, and the rest of the soul, which is simply called "soul". This is brought out in the following passage in *Who Is the Heir*, which also shows that Philo, in the construction of his anthropology, refers to the three key texts of Gen 1,26-27, Gen 2,7, and Lev 17,11:

> We use "soul" in two senses (ψυχὴ διχῶς λέγεται), both for the whole soul (ἥ τε ὅλη) and also for its dominant part, which properly speaking is the soul's soul (καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὅ κυρίως εἰπεῖν ψυχὴ ψυχῆς ἐστι). (...) And therefore the lawgiver [Moses] held that the substance of the soul is twofold (ἔδοξε ... διττὴν καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι ψυχῆς), blood being that of the soul as a whole (αἷμα μὲν τῆς ὅλης), and the divine spirit (*pneuma*) that of its most dominant part (τοῦ δ' ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον). Thus he says plainly "the soul of every flesh is the blood" (Lev 17,11). (...) On the other hand he did not make the substance of the mind (τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν) depend on anything created, but represented it as breathed upon by God (ὑπὸ θεοῦ καταπνευσθεῖσαν). For the Maker of all, he says, "blew into this face the breath of life, and man became a living soul" (Gen 2,7); just as we are also told that he was fashioned after the image of his Maker (Gen 1,26-27) (*Who Is the Heir* 55-56).

The *pneuma* is clearly depicted as the substance of the *nous*, the leading part of the human soul. Basing himself on the three Scriptural passages from Genesis and Leviticus, Philo reaches the following conclusion:

> So we have two kinds of man (ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων), those who live by reason, the divine *pneuma* (τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων), and those who live by blood and the pleasure of the flesh (τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων). This last is a moulded clod of earth, the other is the faithful impress of the divine image (*Who Is the Heir* 57).

As we shall see in due course, Philo's distinction between "those who live by the divine *pneuma*" and "those who live by blood and the pleasure

of the flesh" resembles that in Paul between the *pneumatikoi* ("those who live by the *pneuma*") on the one hand and the *psychikoi* ("those who live by the lower *psychē*") or the *sarkinoi* / *sarkikoi* ("those who live by the flesh") on the other. Although, as Philo clearly indicates, the substance of the soul is twofold (*Who Is the Heir* 55-56) and consists of *pneuma* (for the *nous*) and blood (for the rest of the soul), the two layers which are as such present in *every* human being are nevertheless exemplified in *two distinct types of human beings* (*Who Is the Heir* 57). "Those who live by the *pneuma*" have their soul directed by the divine *pneuma* which has been breathed into the human *nous*, whereas "those who live by the flesh" limit the effectiveness of their soul to its lower part, that of the senses.

This might be a good point to note that, whereas in *Who Is the Heir* Philo distinguishes between *two* types of human beings, elsewhere, in *On the Giants*, the tripartite nature of humankind is made manifest in *three distinct types of human beings*:

> ...some men are earth-born, some heaven-born, and some God-born (οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι). The earth-born are those who take the pleasures of the body (*sōma*) for their quarry (...). The heaven-born are the votaries of the arts and of knowledge, the lovers of learning. For the heavenly element in us is the mind (τὸ γὰρ οὐράνιον τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς), as the heavenly beings are each of them a mind. (...) But the men of God are priests and prophets who (...) have risen wholly above the sphere of sense-perception and have been translated into the world of the intelligible (τὸ δὲ ἀσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν). (...) But the sons of earth have turned the steps of mind out of the path of reason (οἱ δὲ γῆς παῖδες τὸν νοῦν ἐκβιβάσαντες τοῦ λογίζεσθαι) and transmuted it into the soulless and inert nature of the flesh (καὶ μεταλλοιώσαντες εἰς τὴν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον σαρκῶν φύσιν) (*On the Giants* 60-61.65).

This passage, together with the combined evidence of the previous passage from *Who Is the Heir*, shows that Philo's tripartition of humankind develops into a theory of three kinds of human beings.[19] As John Dillon has shown, this scheme of three classes of humans predates but is essentially similar to schemes in ancient philosophers such as Plutarch (*On the Sign of Socrates* 591D-592C) and Plotinus (*Enneads* 5,9,1), schemes

[19] Cf. A. MENDELSON, *Secular Education in Philo of Alexandria* (Monographs of the Hebrew Union College, 7), Cincinnati, OH, Hebrew Union College Press – New York, Ktav, 1982, chap. 3 on "Philo's typology of mankind", esp. chap. 3.1 and 3.2.

which have also been adopted in Gnostic anthropology (Clement of Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 54).[20] Such a differentiation between various types of human beings can clearly be recognized in the passages from Philo examined above – the three types of humankind in *On the Giants*, the two types of humankind in *Who Is the Heir*. In Philo, the difference between the highest type of humans and the lower one is buttressed by his references to Gen 2,7 and Lev 17,11 respectively: whereas *pneuma* is the substance of the *nous*, blood is the substance of the (lower, irrational) *psychē* which is devoid of *pneuma*.

In another similar passage dealing with Lev 17,11, Philo states: "the fleshly nature (ἡ σαρκῶν φύσις) has received no share of mind (*nous*)". Human beings are a "living creature with two natures (τὸ διφυὲς ζῷον)"; they are a "composite mass", which consists of (1) "the highest form in which life shows itself", the mind (*nous*), reason or spirit (*pneuma*), "that God-like creation with which we reason", whose "nourishment [is] celestial and imperishable (*aphthartos*), not perishable (*phtartos*) and earthly", and of (2) "the fleshly nature", whose life is the blood (Lev 17,11) (*The Worse Attacks the Better* 83-85).

This lower part of the soul, as another passage makes clear, is the soul which "gives the life which we and the irrational animals possess in common" and "operates through the senses".[21] This passage merits quoting in full because it combines various important notions outlined so far. The divine *pneuma* is clearly depicted as the substance of the mind. And at the same time, the "first human being" unambiguously stands for the "founder of our race", Adam:

> Blood is prohibited for the reason which I have mentioned that it is the essence of the soul (Lev 17,11), not of the intelligent and reasonable soul, but of that which operates through the senses (οὐσία ψυχῆς ἐστίν – οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς), the soul that gives the life which we and the irrational animals possess in common. For the essence or substance of that other soul is divine spirit (*pneuma*), a truth vouched for by Moses especially, who in his story of the creation says that God breathed a breath of life upon the first man (Gen 2,7), the founder of our race (καὶ ἀρχηγέτῃ τοῦ γένους ἡμῶν), into the lordliest part of his body, the face, where the senses are stationed like bodyguards to the great king, the mind (*nous*) (*The Special Laws* 4,123).

[20] Dillon, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), pp. 40-41 with n. 22.

[21] For the differentiation of the soul into (a) a rational and intelligent soul and (b) a sense-perceptive and vital soul, see also Philo's *Quaestiones in Genesin* 2,59; and *The Special Laws* 3,99.

The *pneuma*, then, is the substance of the human *nous*, as other passages confirm: "Now the divine Spirit is the substance of the rational (part)" (*Quaestiones in Genesin* 2,59).

Now we have seen the basic expressions of Philo's anthropological views, I shall demonstrate that, according to Philo, humankind has been subject to degeneration because the pneumatic-noetic part of its soul has been lost. For this reason, the soul (i.e. the lower soul) should be restored to its original archetype, the heavenly human being.

2.2. The Degeneration and Fall of Humankind

Speaking about the current descendants of the first earthly human being, Philo is both positive and critical. Having described "the beauty of the first-made human being (τοῦ μὲν οὖν πρώτου φύντος ἀνθρώπου τὸ ... κάλλος) in each part of his being, in soul and body", Philo remarks:

> It could not but be that his descendants, partaking as they did in the original form in which he was formed, should preserve marks, though faint ones, of their kinship with their first father. Now what is this kinship? Every man, in respect of his mind (διάνοια), is allied to the divine Reason, having come into being as a copy or fragment or ray of that blessed nature (*On the Creation* 145-146).

Despite this positive resemblance between us and the first earthly human being, in other passages Philo stresses the degeneration and fall of humankind. This degeneration is partly due to natural developments since creation. In this Philo follows particular views on the physical degeneration of the world and its inhabitants due to the ageing of the world (*mundus senescens*).[22] According to Philo,

> Such was the first man created, as I think, in body and soul, surpassing all the men that now are, and all that have been before us. (...) the man

[22] Cf. AULUS GELLIUS, *Attic Nights* 3,10,11: "...the men of old were larger and taller of stature, but now, because the world is ageing, as it were (*et nunc, quasi iam mundo senescente*), men and things are diminishing in size". On this theme of the loss of the world's original vitality, see G.J.M. BARTELINK, *Mundus senescens*, in *Hermeneus* 42 (1970), 91-98; and G.J.M. BARTELINK, *Le thème du monde vieilli*, in *Orpheus* 4 (1983), 342-354, who characterizes this view as Epicurean, with reference to LUCRETIUS, *On the Nature of Things* 2,1173-1174: "... all things gradually decay, and go to the reef of destruction, outworn by the ancient lapse of years (*spatio aetatis defessa vetusto*)" (BARTELINK, *Mundus senescens* [see above] pp. 91-93). Otherwise than Bartelink, I believe the concept is also Stoic, because irrespective of the fact that the cosmos is eternally recurrent, the present cosmos is fading away. Unlike Plato and Aristotle, the Stoics regarded the world as admitting of deterioration and destruction.

> first fashioned was clearly the bloom of our entire race, and never have his descendants attained the like bloom, forms and faculties ever feebler having been bestowed on each succeeding generation (*On the Creation* 140).

To illustrate this natural process of degeneration, Philo points to the received wisdom in the arts, in sculpture and painting, that "the copies are inferior to the originals". He also uses the example of the magnet which gradually looses its hold over the objects which depend from it (*On the Creation* 141). This illustrates his point that humankind goes through a similar process in which the original force diminishes through time (*On the Creation* 141). Although "the sovereignty with which that first human being was invested was a most lofty one", many generations later, "owing to the lapse of ages, the race had lost its vigour" (*On the Creation* 148).

But Philo does not give only physical reasons for the degeneration of humankind. He also speaks about the first *moral* lapse of humankind in the garden of Eden. In Philo's view, at the very beginning, the garden was populated by two human beings, the heavenly human being and the earthly one, and it was the latter who was cast out. Philo justifies this view of two different inhabitants of Eden by referring to two different phrases in the account of Gen 2 on the garden. According to Gen 2,8 LXX, God "placed there the man *whom He had moulded*" (καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν), whereas Gen 2,15, at least according to Philo, reads as follows: "The Lord God took the man *whom He had made*, and placed him in the garden to work on it and to guard it" – ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησε καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν (*Allegorical Interpretation* 1,53).[23] According to Philo, the latter

> ...is a different man, the one that was made after the image and archetype, so that two men are introduced into the garden, the one a moulded being, the other "after the image" (*Allegorical Interpretation* 1,53).

Whereas the latter is received by God, the former is cast out of the garden of Eden: "the moulded mind (ὁ δὲ πλαστὸς νοῦς) (...) soon runs away and is cast out" (*Allegorical Interpretation* 1,55); he is "the more earthly mind", as opposed to the less material, pure mind (1,88-89). Because of his constitution, it is the earthly human being, Adam, "the earthly and

[23] As a matter of fact, however, Gen 2,15 LXX also reads *eplasen* (like Gen 2,8), not *epoiēse*: καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.

perishable mind",[24] who needs to be commanded by God. This is not necessary for the "mind that was made after the image", which is "not earthly but heavenly" – "the being created after [God's] image and after the original idea" (1,90-92). In a passage which is highly relevant for our study of 1 Cor in section 3 below, this heavenly mind is called "the perfect human being" and contrasted with the bad human being and the child, who do need commandments and instruction:

> There is no need, then, to give injunctions or prohibitions or exhortations to the perfect man formed after the (divine) image (τῷ τελείῳ τῷ κατ' εἰκόνα), for none of these does the perfect man (ὁ τέλειος) require. The bad man has need of injunction and prohibition, and the child (τῷ νηπίῳ) of exhortation and teaching (*Allegorical Interpretation* 1,94).

This way of thinking is very similar to that of Paul who considers his Corinthian opponents as "children" (*nēpioi*; 1 Cor 3,14), and not as "perfect human beings" (*teleioi*; 1 Cor 2,6), because they fail to live up to their pneumatic potential and are therefore not *pneumatikoi* (2,13.15; 3,1) but simply *psychikoi* (2,14) and *sarkinoi* (3,1.3).

Philo subsequently explains how the earthly mind can experience downfall if it fails to give heed to God's commandments:

> Quite naturally, then, does God give the commandments and exhortations before us to the earthly mind who is neither bad nor good but midway between these. (...) Should he obey the exhortations, he may be deemed worthy by God of His benefactions; but (...), should he rebel, he may be driven from the presence of the Lord (*Allegorical Interpretation* 1,94).

The last option, that of a rebellious earthly mind, is the one which materializes, as Philo makes clear in another writing. Despite the "nobility of birth" of the "first and earth-born human being", "moulded with consummate skill into the figure of the human body by the hand of God (...), and judged worthy to receive his soul (...) through the breath of God (ἐμπνεύσαντος θεοῦ)" (*On the Virtues* 203), he made the wrong moral choice:

> ...his father was no mortal but the eternal God, whose image he was in a sense in virtue of the ruling mind within the soul (οὗ τρόπον τινὰ γενόμενος εἰκὼν κατὰ τὸν ἡγεμόνα νοῦν ἐν ψυχῇ). Yet though he should have kept that image undefiled and followed as far as he could in the steps of his Parent's virtues, when the opposites were set before

[24] Cf. *Who Is the Heir* 52.

> him to choose or avoid, good and evil, honourable and base, true and false, he was quick to choose the false, the base and the evil and spurn the good and honourable and true, with the natural consequence that he exchanged mortality for immortality, forfeited his blessedness and happiness and found an easy passage to a life of toil and misery (*On the Virtues* 204-205).

This moral lapse is repeated every time the mind comes to love the body and the passions (*The Unchangeableness of God* 111).

Following his tripartite division of humankind into body, soul, and mind, Philo portrays the degeneration of humankind as a consequence of the soul which wavers in the middle, to the detriment of the mind (*On Husbandry* 89). Or, alternatively, Philo can portray the earthly mind as the medial or neutral mind, as we have already seen in his *Allegorical Interpretation*: "the earthly mind (...) is neither bad nor good but midway between these" (1,94). This mind is played upon by the opposing forces of good and evil (*Noah's Work as a Planter* 45).[25]

In many passages Philo sketches the negative outcome of this strife between body and mind, "the cycle of unceasing war ever revolving round the many-sided soul" (*On Dreams* 2,14) – the κύκλος περὶ τὴν πολύτροπον ψυχὴν ἀιδίου πολέμου. In one of them, he talks, in a "Pauline" fashion, about "the order of the flesh":

> ...when that which is superior, namely Mind, becomes one with that which is inferior, namely Sense-perception, it resolves itself into the order of the flesh (τὸ σαρκὸς γένος) which is inferior (*Allegorical Interpretation* 2,50).

Philo sees the downfall of the mind illustrated in many stories in the Bible.[26] Philo's repetitive remarks on the loss of humankind's pneumatic-noetic identity also serve a concrete polemical purpose. This becomes clear in two passages in which Philo attacks the sophists (and Protagoras in particular), who are of the opinion that the human mind is the measure of all things. In Philo's time the Second Sophistic movement was just taking off and becoming a dominant cultural force.[27] Philo poses the following rhetorical question and immediately answers it:

[25] Cf. also *On Rewards and Punishments* 62ff. in a passage which reads like a Philonic counterpart to the *Treatise of the Two Spirits* in *The Community Rule*, *1QS* 3–4.

[26] See *The Worse Attacks the Better* 100: Cain's murder of Abel; *The Unchangeableness of God* 2 and *On the Giants* 15,65: the fall of the angels; *The Sacrifices of Abel and Cain* 122: the story of Sodom; *On the Change of Names* 107: the story of the Midianites. Cf. also *Quaestiones in Exodum* 2,26 and *The Special Laws* 4,188.

[27] On Philo and the sophists, see B.W. WINTER, *Philo and Paul Among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement – Second*

> Of what sort than is an impious man's opinion? That the human mind is the measure of all things (μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν), an opinion held they tell us by an ancient sophist named Protagoras, an offspring of Cain's madness (*The Posterity of Cain* 35-37).

This opinion is contrasted with that of Moses: "But Moses held that God, and not the human mind, is the measure and weighing scale and numbering of all things" (*On Dreams* 2,193-94).

2.3. Restoration of the Human Mind and Spirit

As we have already seen in section 2.1c on the creation of the earthly human being, "the earthly and body-loving mind" was inbreathed by God's *pneuma* at the very moment of creation. The reason stated for this was that "the mind of humankind would never have ventured to soar so high as to grasp the nature of God, had not God Himself drawn it up to Himself" (*Allegorical Interpretation* 1,37-38). One could argue that here there is already a primordial restoration of the human mind while its creation is still taking place (1,32). The earthlike mind, which in Philo's view is modelled on the mind of the heavenly human being, would have remained corruptible if God's *pneuma* had not breathed into it. This sets the model for Philo's considerations about the restoration of the mind in other parts of his writings: the earthlike mind needs the breath of God's *pneuma* to become "a soul, not an inefficient and imperfectly formed soul, but one endowed with mind and actually alive" (1,32).

The biblical narrative which, according to Philo, is all about the restoration of the human mind, is the story of Abraham's migration from Haran; this migration symbolizes the mind's departure from the dominance of the lower soul and the senses (*The Migration of Abraham* 13). Abraham and Lot are presented as contrasting figures which symbolize, respectively, the mind and the soul. According to Philo, the migration of the mind occurs in several stages, the most important of which are accurate self-knowledge and knowledge of God himself (*The Migration of*

Edition, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002 (Cambridge, Cambridge University Press, 1st. edn. 1997); and G.H. VAN KOOTEN, *Balaam as the Sophist Par Excellence in Philo of Alexandria: Philo's Projection of an Urgent Contemporary Debate onto Moses' Pentateuchal Narratives*, in G.H. VAN KOOTEN – J.T.A.G.M. VAN RUITEN (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (Themes in Biblical Narrative, 11), Leiden – Boston, Brill, 2008, pp. 131-161.

Abraham 194-95). This is a gradual process of migration. Indeed, as Philo himself summarizes his account of Abraham's migration, towards the end of his treatise: "To resume: the mind (...) has gone forth from the places about Haran ..." (216). The entire migration of Abraham is interpreted as a restoration of the mind and its journey towards God.

From some passages in Philo, one gets the impression that his soteriology, his view on how the human mind is restored, is closely related to education. In one passage, for instance, Philo states that parents benefit their children by having their bodies trained in the gymnasium, and that they

> ...have done the same for the soul by means of letters and arithmetic and geometry and music and philosophy as a whole *which lifts on high the mind* (*nous*) *lodged within the mortal body* and escorts it to the very heaven and shows it the blessed and happy beings that dwell therein (*The Special Laws* 2,230).

The educational nature of this soteriology is confirmed by Philo's somewhat elitist remark about the small number of those who despise vanity:

> This kind is few in number. (...) After investigating the whole realm of the visible to its very end, it straightway proceeds to the immaterial and conceptual, not availing itself of any of the senses but casting aside all the irrational parts of the soul (*psychē*) and employing only the part which is called mind (*nous*) and reasoning (*On Rewards and Punishments* 26).

This selective attitude differs considerably from the popularizing potential of Paul's theory about Christ as the heavenly human being, in whose identity all are invited to join and experience a transformation of the mind.

Yet, Philo's educational drive clearly serves an ethical purpose. As we have already seen,

> There is no need, then, to give injunctions or prohibitions or exhortations to the perfect man formed after the (divine) image, for none of these does the perfect man require. The bad man has need of injunction and prohibition, and the child of exhortation and teaching (*Allegorical Interpretation* 1,94).

Instead of describing Philo's soteriology as "educational", it is perhaps more appropriate to call it a "psychological soteriology", which aims at the formation of the soul. This soteriology is built on the tripartite definition of humankind in terms of mind (or spirit), soul and body, and entails the view that the mind, purified and restored by the divine spirit, influences (the rest of) the soul which, in its turn, transforms the body. This soteriology comes to the fore in three passages. In his commentary on Gen 28,14, "in thee shall all tribes be blessed", Philo says:

> ...if the mind which is in me (ὁ ἐν ἐμοὶ νοῦς) has been rendered pure by perfect virtue, then the "tribes" [Gen 28,14: "in thee shall all tribes be blessed"] of that which is earthly in me are sharers of its purifying, those I mean which pertain to the senses (αἱ αἰσθήσεις) and to that chiefest container, the body (*sōma*) (*On Dreams* 1,177).

In this passage the purified mind clearly influences and purifies the lower soul of the senses, and also the body. For this reason, Philo warns against the dominance of the concerns of soul and body over what should be the guiding principle, the mind:

> If we hold that moral beauty is the only good, the end we seek is contracted and narrowed, for it is bound up with only one of our myriad environments, namely, with the dominant principle, the mind (*nous*). But if we connect that end with three different kinds of interests, the concerns of the soul (*psychē*), those of the body (*sōma*) and those of the external world, the end is split up into many dissimilar parts and thus broadened (*On Sobriety* 60).

That God's spirit influences both soul and body is also shown in a passage about Abraham:

> ...the divine spirit which was breathed upon him from on high made its lodging in his soul, and invested his body with singular beauty (*On the Virtues* 217).

That Philo uses the language of Gen 2,7 about the inbreathing of God's Spirit not only with regard to Adam, but also with regard to his descendants, such as Abraham, shows that his reflections on the creation of Adam are applicable to all humankind. Although the singular beauty of Abraham's body is doubtlessly exceptional, it nevertheless demonstrates that, in Philo's anthropology, *pneuma* influences the soul, and the soul, in turn, the body.

Once this psychological soteriology is understood, it can easily be recognized in Paul. Already in 1 Thess, Paul warns the Thessalonians not to suppress the Spirit (5,19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε) and wishes that God himself may keep them sound in spirit, soul, and body, free from any fault: καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ... τηρηθείη (5,23). As in Philo, the link between God's Spirit (*Pneuma*) and the spirit (*pneuma*) of humankind is not coincidental but shows that the human spirit was inbreathed by God's Spirit.

Against the ancient philosophical and Philonic background outlined in the present article, it is clear that Paul's trichotomy of *pneuma*, *psychē* and body in 1 Thess 5,23 is equally technical. This triad has been misunderstood by Udo Schnelle in one of the few anthropologies of the New

Testament which have been written. Schnelle explicitly denies that the triad should be taken in a technical Hellenistic sense:

> The trichotomous *sounding* phrase τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα reflects no Hellenistic anthropology according to which a person is divided into body, soul, and spirit. Paul is merely emphasizing that the sanctifying work of God concerns the whole person.[28]

Schnelle is apparently unaware of the parallels which Paul's contemporary fellow-Jews Philo and Josephus provide in differentiating between *pneuma* and *psychē* on the basis of Gen 2,7, in this way establishing a Jewish counterpart to the Greek differentiation between *nous* and *psychē*. In this light, Schnelle's comments on the meaning of *pneuma* in 1 Thess 5,23 become artificial and incomprehensible:

> ...in 1 Thessalonians πνεῦμα is for Paul not a component of the human essence but the expression and sign of the new creativity of God in humankind. With ψυχή and σῶμα Paul is only adding what constitutes each person as an individual. What is actually new and determinative is the Spirit of God.[29]

This is clearly untrue, even though it may reflect a common view in New Testament scholarship. In Paul's triad *pneuma*, *psychē* and body, the *pneuma* is a component of humankind, as the comparisons with Philo unequivocally show. It is part of the triad which characterizes humankind as a trichotomous being. Of course it is true that elsewhere in 1 Thess the *pneuma* does denote the spirit *of God*. As Paul reminds the Thessalonians, God has given them his holy *pneuma*: anyone who flouts particular ethical rules "is flouting not man but the God who bestows on you his holy Spirit" – ... ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς (1 Thess 4,8). Therefore, at the end of the letter, the Thessalonians are warned not to suppress the spirit, i.e. the Spirit of God: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε (1 Thess 5,19). But the gift of the Spirit *results* in the reconstitution of humankind's own *pneuma*, and for this reason he should keep sound "in *pneuma*, *psychē* and body" (1 Thess 5,23). By partaking in the Spirit of God, humankind possesses a *pneuma* which is

[28] U. SCHNELLE, *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John* (transl. by O.C. DEAN, Jr), Edinburgh, T&T Clark, 1996, pp. 104-105, esp. 104 (italics mine).

[29] *Ibid.*; Th.K. HECKEL, *Body and Soul in Saint Paul*, in J.P. WRIGHT – P. POTTER (eds.), *Psyche and Soma* (n. 2), chap. 5, pp. 117-131, esp. 130 n. 36 seems to be aware of the Greek background of "the tripartite body-soul-pneuma synthesis in 1 Thess. 5:23", but stresses Paul's free interpretation of it, without further explanation.

part of his own constitution. Against the background of Philonic and Hellenistic trichotomous anthropology, this is perfectly clear. Classicists, incidentally, have no difficulty in recognizing the philosophical nature of Paul's anthropology. André-Jean Festugière, for instance, devotes an extensive excursus to the ancient philosophical background of 1 Thess 5,23 in his *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (1932).[30]

The presupposition at work in Schnelle's interpretation is that 1 Thess, as Paul's first letter, contains only a simple, rudimentary theology which will be developed further over the years:

> As the oldest document of Pauline theology, the First Letter to the Thessalonians shows rather that the continuing passage of time was of great significance in the formation of the apostle's anthropology. This letter lacks all the important anthropological terms of later letters, such as σάρξ ("flesh"), ἁμαρτία ("sin"), θάνατος ("death"), ἐλευθερία ("freedom"), ζωή ("life").[31]

Yet although 1 Thess is indeed Paul's first preserved letter, this view neglects the fact that, prior to his visits to the cities of the Eastern Mediterranean, Paul had already spent about fourteen years in the Roman province of Syria and Cilicia, in cities such as Antioch and Tarsus, where he must already have tested the reception of his gospel by the Hellenized world (Gal 1,21–2,2). It is misleading to state that in 1 Thess "all the important anthropological terms are lacking",[32] as the important trichotomy *pneuma*, *psychē* and body does occur. In a later letter, 1 Cor, Paul shows that he is able to expand on it when he distinguishes between different classes of human beings, those who have a *pneuma*, the *pneumatikoi*, and those who have not, the *psychikoi* (1 Cor 2,13–3,1).

It is far more natural then, to interpret the triad of spirit, soul and body in Paul's first letter in the technical, Hellenized sense in which it was also used by Philo. Likewise, against the background of Philo, the descending hierarchical order of *pneuma*, *psychē* and body is not haphazard either, but implies that the restored and purified spirit-mind influences the rest of humankind's soul and its body.

In Philo, the purification of the mind is an important motif. We have already seen that the mind which has been rendered pure by perfect virtue, in its turn, purifies the lower soul of the senses and the body (*On Dreams* 1,177). To phrase it differently,

[30] FESTGUÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (n. 16), Excursus B, pp. 196-220.

[31] SCHNELLE, *The Human Condition* (n. 28), p. 41.

[32] SCHNELLE, *The Human Condition* (n. 28), p. 44.

> ...the wholly purified mind (...) disregards not only the body, but that other section of the soul which is devoid of reason and steeped in blood, aflame with seething passions and burning lusts (*Who Is the Heir* 64).

As a consequence, "the purified mind (ὁ κεκαθαρμένος νοῦς) of the wise man preserves the virtues free from breach or hurt" (*On Flight and Finding* 112).

This complex of ideas can be rightly called a soteriology, a doctrine of salvation. As a matter of fact, Philo himself stresses that the mind (*nous*) is "brought back by the mercy of its Saviour (σωτήρ)" and "honoured with the gift of quietude by God" (*On Rewards and Punishments* 117.121).

Only then, when the mind has been granted quietude, can there be an end to "the cycle of unceasing war ever revolving round the many-sided soul", the strife between body and mind (*On Dreams* 2,14). That war "the mind (*nous*) is wont to leave, when, filled with the divine, it finds itself in the presence of the Existent Himself and contemplates the incorporeal ideas" (*On Drunkenness* 99).

It shows that the mind does not necessarily "remain for ever deceived nor stand rooted in the realm of sense" (*On Abraham* 88), but that it can be "mastered by the love of the divine" (*On Dreams* 2,232). Those who turn back to God have the image of God in them restored. They are those "who do not deface with base practices the coin within them which bears the stamp of God, even the sacred mind (*nous*)" (*The Unchangeableness of God* 105).

3. Paul of Tarsus

There are many similarities between Philo and Paul with regard to the differentiation between the heavenly human being, who is identified with *pneuma*, and the earthly human being, who is identified with the *psychē*. Moreover, in both authors the "first human being" is the earthly Adam. Nevertheless, many scholars have assumed that there is an implicit criticism of Philonic views in Paul's statement that "the pneumatic does not come first but the psychic, and only subsequently the pneumatic" – ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν (1 Cor 15,46).[33]

[33] Cf. SCHALLER, *Adam und Christus bei Paulus* (n. 9), pp. 149-151, already referred to above.

However, as we have seen above, for Philo too the term "first human being" (*ho prōtos anthrōpos*) refers to the earthly Adam. This being the case, the chances are slim that the phrase "the pneumatic does not come first" entails a criticism of Philonic views on this matter. It is important to note that the discussion in 1 Cor 15 is not about the psychic (*to psychikon*) and the pneumatic (*to pneumatikon*) in general, but about the psychic and pneumatic *body*. What is at issue is the *sōma psychikon* and the *sōma pneumatikon*. In Paul's view, it is not that the pneumatic reality (*to pneumatikon*) as such belongs to the future, but rather that the pneumatic *body* only becomes a reality after the eschatological resurrection. Paul's reflections have wrongly been taken to mean that, in opposition to Philonic ideas, the pneumatic (*to pneumatikon*) is only a future reality. This cannot be true, since the pneumatic (*to pneumatikon*) already occurs in the present, as Paul makes clear in a different polemical setting in 1 Cor 1–4. In this section of 1 Cor Paul already reckons with the existence of the *pneumatikoi*, those who are characterized by *pneuma* (1 Cor 2,13.15; 3,1; cf. Gal 6,1). This is Paul's designation of true, mature human beings, as opposed to the *psychikoi* (1 Cor 2,14) and *nēpioi* (the children; 1 Cor 3,14). This is reminiscent of the passage from Philo discussed in section 2.2 above, in which Philo, on the basis of his tripartite division of humankind, calls the mind (*nous*) "the perfect human being" and contrasts it with the bad human being and the child, who need commandments and instruction:

> There is no need, then, to give injunctions or prohibitions or exhortations to the perfect man formed after the (divine) image (τῷ τελείῳ τῷ κατ' εἰκόνα), for none of these does the perfect man (*ho teleios*) require. The bad man has need of injunction and prohibition, and the child (*tōi nēpiōi*) of exhortation and teaching (*Allegorical Interpretation* 1,94).

As in Philo, in Paul, too, those who have had their *nous* or *pneuma* restored, the *pneumatikoi*, are a present type of human beings, not a future one. In response to this view on the restoration of humankind's *pneuma*, however, one could object that according to Paul there is no question of the *restoration* of humankind's *pneuma*: in 1 Cor 15, the passage from Gen 2,7 is applied in such a way that, whereas the first Adam possesses only a *psychē*, the last Adam will be granted a *pneuma*: οὕτως καὶ γέγραπται· *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* Ἀδὰμ *εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (Gen 2,7 LXX: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν), ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν – "It is in this sense that Scripture says: '*The* first *human being*, Adam, *became a living soul*'", whereas the last

Adam has become a life-giving spirit" (1 Cor 15,45). If the passage is read this way, humankind's *pneuma* is not *restored*, but rather *pneuma* is bestowed for the first time in human existence. Whereas the first human being possessed *psychē*, only the second human being will possess *pneuma*.

This, however, cannot be true. It would imply that whereas the original anthropology was dipartite, consisting of *psychē* and body, only future anthropology will become tripartite, consisting of *pneuma*, *psychē* and body. This, in turn, would imply that humankind was created as an incomplete human being. Although the context in 1 Cor 15 is indeed a debate about the future – or, more specifically about the future, post-resurrection constitution of the body – the underlying logic must be that, as a consequence of the birth and apparition of Christ, the second and last human being from heaven, humankind's *pneuma* is restored to human beings, not granted for the first time. Although theoretically the first human being had a tripartite structure, effectively humankind failed to keep its *pneuma*, so that it needs to be restored. That humankind as such does possess *pneuma* is confirmed by Paul in 1 Cor 2,11 where, in a generalizing way, he speaks about humankind's *pneuma*: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ – "Who knows what a human being is but the human spirit (*pneuma*) within him? In the same way, only the spirit (*pneuma*) of God knows what God is".[34] In this generalizing passage, Paul reveals his view about the standard composition of humankind in general, a constitution which also encompasses *pneuma*. Naturally, in Paul's view, whereas, technically speaking, every human being has *pneuma*, only the Christians can have their *pneuma* really and effectively restored.

The same ambiguity is found in Plutarch when, in *On the Sign of Socrates*, he reflects on the three kinds of human beings. Although Plutarch emphasizes that "every soul (*psychē*) partakes of mind (*nous*); none is irrational or without mind (*a-nous*)" (591D: ψυχὴ πᾶσα νοῦ μετέσχεν, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν), he nevertheless goes on to state that the lowest class of human beings sinks entirely into the body (αἱ <μὲν> ὅλαι κατέδυσαν εἰς σῶμα), as if into the depths of the terrible, deep, water-filled abyss of the Styx. Unlike the intermediate class, whose *nous* "is not dragged in with the rest, but is like a buoy attached to the top, floating on the surface in contact with the man's head, while

[34] I owe this observation to Dr Edward Adams, London.

he is as it were submerged in the depths" (591E), the lowest class seems, in the words of John Dillon, "to have souls that are completely immersed in the body, *in such a way as to leave no 'nous' floating as a 'buoy' above them*".[35] As Dillon asks: "Does this mean that they have effectively no *nous*?" Indeed, he answers, "they have no *nous* remaining above".[36] In this way a picture emerges of "souls breaking loose on their own, quite devoid of intellect"; "some souls are left wholly devoid of *nous*".[37]

Plutarch thus shows the same ambiguity as Paul: although, strictly speaking, all souls possess *nous*,[38] effectively some have none. To put it in Paul's terminology: although originally humankind was created with a trichotomous identity of *pneuma*, *psychē* and body, effectively, after the degeneration and fall of humankind, human beings had no *pneuma* till it was restored to them by means of their unification with Christ, the second human being from heaven. It is from this perspective of restoration that Paul quotes Gen 2,7 in 1 Cor 15,45: "It is in this sense that Scripture says: 'The first human being, Adam, became a living *psychē*", whereas the last Adam has become a life-giving *pneuma*". Paul does not mean that humankind was originally created as a dichotomic being, consisting only of *psychē* and body, but rather that, though humankind was created as a trichotomic being, made up of *pneuma*, *psychē* and body, it is only Christ who restores the *pneuma* which had effectively become lost. In his quotation of Gen 2,7, Paul forgets about the brief period in which, between his creation and almost instantaneous fall, humankind did effectively possess *pneuma*. Rather he attributes the bestowal of *pneuma* to its definitive endowment by Christ as an act of recreation (cf. 2 Cor 5,14-17). This gift of *pneuma* is a fruit of realized eschatology. The restoration of humankind's *pneuma* is a result of the eschatological gift of the Spirit which is already operative (e.g. 1 Thess 4,8; 2 Cor 1,22; 5,5; Rom 5,5; 8,15.23). In the context of 1 Cor 15, however, Paul stresses that, although already at work, the Spirit is not yet fully effective. Only at the end of time will the Spirit also transform the psychic body into a pneumatic body (1 Cor 15,44-49).

[35] DILLON, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), p. 39 (italics mine).
[36] DILLON, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), p.40.
[37] DILLON, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), pp. 42-43.
[38] Cf. Ph.H. DE LACY – B. EINARSON, *Plutarch's Moralia*, vol. 7 (Loeb Classical Library), Cambridge, MA, Harvard University Press – London, Heinemann, 1959, p. 473 note *a*: "All souls, strictly speaking, possess understanding" (*nous*).

4. Concluding observations

Philo's and Paul's anthropology of tripartite human beings is very similar. Inasmuch as they call the highest part of humankind not only *nous* but, on account of their exegesis of Gen 2,7, preferably *pneuma*, one might also suggest that they stressed the identical, pneumatic nature of God and humankind in a far more egalitarian and accessible way than is the case in the Greek equivalent anthropology. In order to experience fellowship with God, humankind did not have to improve the intellectual abilities of his *nous* but felt connected through the *pneuma*. In Plutarch, as John Dillon explains, the highest class of people, who possess *nous*, is rather restricted: "Intellect [*nous*] thus becomes something rather special, not readily accessible to the mass of humankind".[39] Both Philo and Paul make transition from *nous* to *pneuma*, although, as we saw in section 2.3, Philo's soteriology still remains somewhat elitist, in line with its ancient philosophical counterparts. According to Festugière: "Du νοῦς au πνεῦμα, voilà toute la différence, ce qui (...) distingue spécifiquement le christianisme".[40] More than in pagan philosophy, participation in God himself is open to all:

> Notre âme est déjà son πνεῦμα. Tout naturellement, dès lors, elle devient siège de la grâce, ἡ χάρις μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, – ainsi s'achèvent les lettres aux Galates, VI, 18, aux Philippiens IV, 23, à Philémon 25, – habitacle de l'ἅγιον πνεῦμα, du saint-Esprit. (...) Ainsi, grâce à Paul, grâce au christianisme, ce qu'il y eut de meilleur dans l'âme païenne trouve enfin son vrai sens. (...) L'intelligence devient esprit.[41]

The free accessibility of this pneumatic identity is an aspect of Paul's "Adam Christology", as James Dunn calls it.[42] By participating in Christ's death and resurrection in baptism (Rom 6,3-11), the human identity starts to fuse with that of Christ, the second Adam, the second human being who, in contrast to the first human being, is from heaven. Whereas humankind still bears the image of the first, earthly Adam (1 Cor 15,49), Christians increasingly bear the image of the heavenly human being and are increasingly transformed into his likeness (2 Cor 3,18). In this way their *pneuma* is restored and they turn again into trichotomous human

[39] Dillon, *Plutarch and the Separable Intellect* (n. 6), p. 44.
[40] Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (n. 16), p. 217.
[41] Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (n. 16), pp. 219-20.
[42] See J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark, 1998, chaps. 4, 8.6, 10.2. The principle passages containing Adam Christology are Rom 5,12–6,11; 1 Cor 15,20-28; 1 Cor 15,45-49.

beings, the *pneumatikoi*. For this reason they can boldly claim to possess the *nous* of Christ (1 Cor 2,15-16), the *nous* of the heavenly, archetypal human being. Whereas in Plutarch the highest class of human beings, who possess *nous*, is sparsely populated, this possession is within reach for all Christians. The more they share in the *pneuma* and *nous*, the more their outer human being decreases and their inner human being, the ἔσω ἄνθρωπος, develops. This is pointed out in 2 Cor and in Romans, which are not part of the present article. Nevertheless, Paul's use of the Platonic notion of the inner human being, applied in 2 Cor 4,16 and Rom 7,22,[43] further underlines what we have already found, that Paul's anthropology is truly addressed to the Graeco-Roman world. Here, in Paul's anthropology, more than anywhere else, Nietzsche's description of Christianity as "Platonismus fürs Volk" is fully justified.[44]

University of Groningen
Faculty of Theology and
Religious Studies
Oude Boteringestraat 38
9712 GK Groningen
The Netherlands

George H. VAN KOOTEN

[43] Th.K. HECKEL, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT, 2.53), Tübingen, Mohr Siebeck, 1993; C. MARKSCHIES, *Innerer Mensch*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1997) pp. 266-312; W. BURKERT, *Towards Plato and Paul: The "Inner" Human Being*, in A.Y. COLLINS (ed.), *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture. Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1998, pp. 59-82; H.D. BETZ, *The Concept of the "Inner Human Being" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul*, in *NTS* 46.3 (2000) 315-341; VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context* (n. 1), chap. 7.2, pp. 357-392.

[44] See his *Jenseits von Gut und Böse* (1885).

PLATONIC, SETHIAN AND VALENTINIAN VIEWS OF THE TRIPARTITION OF THE HUMAN SOUL

In this study I will examine the common elements concerning the human soul among Sethian, Valentinian and Platonic traditions. As to the descriptions of the creation of the soul and the manner and reason of the soul's ascent into the body it is sufficient to mention that, for example, the creation account in the *Apocryphon of John* owes much to Plato's *Timaeus* down to the details, albeit the former combines *Timaeus* with themes derived from Genesis, which is the other main source of the author of the *Apocryphon of John*. Instead of this topic, I will concentrate on the common tendency to view human beings as tripartite in one way or another. The division of the inner human being into three parts has most often been considered a peculiarity of Valentinian anthropology. I will show that it also belongs to the Sethian tradition, and that it is a self-evident theme even to the apostle Paul. The second part of this work is devoted to the distinct postmortem destinies of souls, which is closely linked with how the structure of the soul is viewed.

As to the sources, Plato's dialogues are naturally of great importance, for they had major influence throughout centuries as objects of exegesis and constant reinterpretation. Among Plato's followers of the first and second centuries CE, called Middle Platonists, Plutarch and Albinus are particularly interesting. I will compare these authors with *Excerpts of Theodotus*, a document that contains traces of Valentinian doctrines, and with the Sethian *Apocryphon of John (AJ)*. Both of these contain explicit references to the nature and *telos* of the soul.

The Tripartite Inner Human Being

Plato introduced a theory that the soul is composed of three parts. From *Timaeus* 69 onwards, Plato recapitulates his lengthy description of the creation of the cosmos and humankind laid out earlier in this dialogue. He mentions that the Demiurge created the *immortal part* of the soul, whereas the lower gods

> ...imitating Him, on receiving the immortal principle of soul, framed around it a mortal body, and gave it all the body to be its vehicle, and housed therein besides another form of soul, even *the mortal form*, which has within it passions both fearful and unavoidable.[1]

Worrying that the immortal part would be polluted by passions, they placed it in the head, while the mortal part was to reside in the chest. But even the mortal part consisted of two parts, a better and a worse one. Thus, reason (λόγος), is characteristics of the divine part of the soul, spirit (θυμός) of the middle part and desire (ἐπιθυμία) of the lowest part.[2]

The tripartite soul also appears in *Phaedrus* in the famous allegory of horses and a charioteer:

> Let it (the soul) then resemble the combined power of a winged team of horses and their charioteer...In the first place our driver has charge of a pair; secondly one of them he finds noble and good, and of similar stock, while the other is of the opposite stock, and opposite in its nature; so that the driving in our case is necessarily difficult and troublesome.[3]

The charioteer represents the divine part of the soul, which is only occasionally able to rise in the region of what truly exists. The horses, a good and a bad, as the two parts of the mortal soul, trouble the charioteer so that he sees some things and fails to see others.[4] The immortal part of the soul is thus set to administer and control the lower parts of a human being, a task which does not always succeed.

The metaphysical system of the early middle Platonists developed into a hierarchy of three levels of beings. The first divine principle, often identified with Plato's ultimate Good, was considered to be totally transcendent and therefore separate from the second and third principles.[5] This affected the anthropology: the rational aspect of the soul was distinguished from the rest of the soul. Plato's tripartite soul was transformed into a slightly different pattern of tripartite anthropology. The divine element was now conceived to reside in its psycho-physical vehicle, composed of soul and body.[6] Albinus[7] formally accepted Plato's tripartite division,

[1] *Tim.* 69c–d. Translated by R. G. Bury.
[2] *Tim.* 69d–70a.
[3] *Phaedr* 246a. Translated by C. J. Rowe.
[4] *Phaedr* 248a.
[5] See especially *Numenius* fr. 15.
[6] J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Études", 6), Québec, Les Presses de l'université Laval, 2001, pp. 457-458.
[7] In the manuscripts of *Didaskalikos* the author is referred to as Alcinous ('Αλκίνοος). According to J. M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, N.Y.,

albeit he argued for the distinction between the rational and irrational parts of the soul, which was a reaction to the Stoic view of the unity of the soul.[8] According to Albinus, only the rational part of the soul is immortal whereas the parts subject to passions are mortal, for they are ἄλογοι – lacking reason and of different essence than the rational part.[9]

Let us take a look at the anthropology of a Middle Platonist from the turn of the second century CE. In *On the Face of the Moon* (943–954), Plutarch explicitly separates three parts of which human beings consist. Body originates from the earth, soul from the moon and mind (νοῦς) from the sun. Therefore, as he states, "in the same degree as soul is superior to body so is mind better and more divine than soul"[10]. The mind having been sown by the sun conjoins with the soul in the moon and they incarnate in a body. Likewise, there are two points of division, two "deaths": the first one being the separation of body from the rest on the earth and the second one the separation of νοῦς from soul on the moon.[11] Body, soul and mind, according to Plutarch, are even more distinct from each other than the three parts of Plato's soul.[12] There also seems to be three kinds of people, those who obey their νοῦς, those who struggle against it and those who do not have νοῦς at all.[13]

The Platonic tripartite division was adopted in Gnostic circles in a form resembling Plutarch's view. The three parts may sometimes represent different phases of anthropogony, as in the *Apocryphon of John*, but each part seems to have a somewhat independent nature. Thus, human beings are not necessarily combinations of three elements (divine part, soul and body). They might be lacking the divine element totally, as Plutarch claims in *De facie*. The division between the three classes of human beings is usually related to Valentinianism. Irenaeus alleges in *Adversus Haereses* that the Valentinians suppose that

> ... there are three classes of people – the spiritual, the ensouled, and the earthly (πνευματικόν, χοϊκόν, ψυχικόν) – as Cain, Abel and Seth

Cornell University Press, 1977, p. 268, since J. Freudenthal's *Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos* in 1879, the majority of scholars have identified Alcinous with Albinus, the former being simply a corruptive form in the minuscule manuscript for Albinus ('Αλβίνος). Some scholars refrain from taking sides in this controversy, for they do consider not the actual authorship as an important issue.

[8] DILLON, Middle Platonists (n. 7), p. 291.

[9] *Albinus Didaskalikos* 178, 24-32.

[10] *Plutarch On the Face of the Moon* 943A. PLUTARCH, *On the Face of the Moon*, Translated by H. CHERNISS – W.C. HELMBOLD.

[11] D. A. RUSSELL, *Plutarch: Classical Life and Letters*, London, Duckworth, 1973, pp. 73-74; TURNER, *Sethian Gnosticism* (n. 6), p. 464.

[12] RUSSELL, *Plutarch* (n. 11), p. 73.

[13] DILLON, *Middle Platonists* (n. 7), p. 214.

> were; and from these [one arrives at] the three natures by considering them no longer as individuals but as a class.[14]

Of these three, the material ones are doomed to perish and the spiritual ones will be saved by their nature irrespective of their deeds. The psychics cling in the middle passing to the side which inclination draws them.[15] Irenaeus claims that Valentinians regard themselves as spirituals while the rest of the church consists of psychics, who can be saved only by means of faith and good works. He also claims that Valentinians considered it impossible to move from one category to another.[16]

Valentinian sources, however, sometimes differ from the picture drawn by Irenaeus. *Excerpts of Theodotus* seems to be closest to the description by Irenaeus of Valentinian doctrines.[17] It is described in *Ex. Th.* 54 how three natures were begotten from Adam: irrational/earthly (ἄλογος/χοϊκός), rational/psychical (λογική/ψυχικός) and spiritual (πνευματική).[18] Because Adam's material (ὑλική) nature inclines to generate, it dominates so that the material nature is common to everyone. Few have a psychic nature as well and very few also have the pneumatic element within the psychic human (πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί).[19] However, unlike Irenaeus, in

[14] *Ad Haer* 1,7,5. Translated by D. J. Unger – J. Dillon.

[15] *Ad Haer* 1,6,1-2.

[16] I. Dunderberg, *The School of Valentinus*, in A. Marjanen – P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* (VTSup, 76), Leiden – Boston, Brill, 2005, pp. 64-99, esp. 69.

[17] Dunderberg, *School of Valentinus* (n. 17), p. 81. F.-M. Sagnard, (*Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, introduction [Sources Chrétiennes, 23], Paris, Cerf, 1948, pp. 28-29) divides the text into four parts: 1–28 (A), 29–42 (B), 43–65 (C), and 66–86 (D). Section C is apparently a continuous excerpt from a single source and it is very similar to Irenaeus' *Adversus Haereses* 1,4,5–7,1. This section does not come from Theodotus, since it does not contain any quotation formulae ("Theodotus says", "he says", "they say", "the Valentinians say") commonly used in other sections. E. Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians"* (Nag Hammadi and Manichean Studies, 60), Leiden, Brill, 2006, p. 29.

[18] Compare with *On the Origin of the World* (117,29-34): "Now the first Adam, (Adam) of Light, is spirit-endowed (πνευματικός), and appeared on the first day. The second Adam is soul-endowed (ψυχικός), and appeared on the sixth day, which is called Aphrodite. The third Adam is a creature of the earth (χοϊκός)..." It is interesting that the word χοϊκός appears outside Gnostic texts practically only in 1 Corinthians 15 and later in some Christian writers! It is easy to see how the Pauline line of thought of earthly, heavenly and pneumatic men has been developed into the previous view of three Adams or three descendants of Adam. Already Irenaeus discovered the connection between 1 Corinthians and Valentinian anthropology in *Adversus Haereses* I, 8,3.

[19] *Ex Th* 56,2.

the *Ex. Th.* these three elements are presented as provisional whereas in consummation there will only be two final destinies, either destruction with the material elements or transformation and reunification with the Father.[20] I will return below to the different destinies. It is also important to notice that unlike Valentinians according to Irenaeus, in *Ex. Th.* 54 it is not a question of three classes of human beings but instead three elements within a human being, a tripartite inner self.

Tripartite anthropology is not restricted merely to Valentinians. Instead, there is a creation account of three phases in the *Hypostasis of the Archons* (II 87,25–88,16). The human body was made by archons, then came the soul by the breath of Creator-God and finally the Spirit descended into the human being making him alive. The author's negative evaluation of the soul emerges in the course of the story. Archons are said to be powerless because "beings that merely possess a soul cannot lay hold of those that possess a spirit".[21] Likewise, the ignorance and imperfection of human beings are due to their lack of a spiritual element. They are "beings that possessed only a soul", that is psychics.[22] Spirit is a gift from above and life comes through it. Another Sethian document, the *Apocryphon of John*, also presents a twofold creation of Adam. Here the psychic Adam is created first and only afterwards the earthly Adam. The latter was put as a fetter on the psychic Adam. Besides the psychic and earthly body, a human being has received *Epinoia* (Thought), which will awaken him from forgetfulness. Again, it is Spirit from above that is the vivifying element in human beings. Thus, both these Sethian documents explain how the human being came into existence through the combination of soul and body. In this union there also was present a divine spirit, the true essential self of a human being.[23] Trichotomy is not the only thing that bears a resemblance to Valentinian ideas. Logan traces Valentinian influence in the Sethian redaction of the *Apocryphon of John*, such as the interpretation of the Demiurge as psychic and responsible for the psychic element.[24] When it comes to anthropology, we need not affirm textual relations between Valentinians and Sethians. The Greek philosophical world is in itself a sufficient common ground, and Paul is another common source to lean on.

[20] E. H. Pagels, *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. The Excerpts from Theodotus*, in *HTR* 67 (1974) 35-53, p. 52.
[21] *The Hypostasis of the Archons* 2,87,15-20.
[22] *The Hypostasis of the Archons* 2,90,15-19.
[23] A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, p. 192.
[24] Logan, *Gnostic Truth* (n. 23), p. 191.

Paul mentions once the three parts which make a person whole. In 1 Thess 5,23 he says "May your whole *spirit, soul and body* be kept blameless at the coming of our Lord Jesus Christ.[25]" In 1 Cor 15,44-49, Paul uses such words as χοϊκός, ψυχικός and πνευματικός, although there he does not introduce a threefold human being but rather juxtaposes two pairs: psychic versus pneumatic and those of earth versus those of heaven. As an educated man familiar with Greek ideas, Paul relies on the well-known tripartite division of the human being. Yet there is a crucial modification in his language: spirit (πνεῦμα) has replaced reason (λόγος/ νοῦς) as the highest element in a human being. The following table illustrates similarities and differences between Platonists, Paul, Valentinians and Sethians. According to Plato and Albinus, the soul, distinct from the body, is tripartite, the highest part being reason. Plutarch's tripartite division consists of body, soul and mind. Paul shares Plutarch's division but replaces mind with *pneuma*. Valentinians and Sethians prefer the distinction between the body and the tripartite soul. Yet they follow Paul by calling the highest element *pneuma*.

Table: Trichotomy according to different authors

Plato	lowest part of soul: desire (ἐπιθυμία)	middle part of soul: spirit (θυμός)	immortal part of soul: reason (λόγος)
Albinus	desire (ἐπιθυμία)	spirit (θυμός)	reason (λογισμός)
Plutarch	σῶμα	ψυχή	νοῦς
Paul	σῶμα	ψυχή	πνεῦμα
Hypostasis of *the Archons*	body (σῶμα)	soul (ψυχικός)	spirit (πνευματικός)
Apocryphon of John	hylic/material body	psychic body (ψυχικός ⲛ̄ σῶμα)	pneumatic seed (ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ, ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲇⲩ)
Theodotus	ὑλικός	ψυχικός	πνευματικός
Tripartite Tractate	hylics (ϩⲩⲗⲓⲕⲏ) those on the left (ⲛⲓⲃⲃⲟⲩⲣ)	psychics (ψυχική) those on the right (ⲛⲓⲟⲩⲛⲉⲙ)	pneumatics (πνευματική)

It is noteworthy that πνεῦμα as the highest element in a human being has replaced νοῦς only in Jewish-Christian context. It does not occur in any

[25] Translation according to the *New International Version*.

Greek non-Christian philosophical document. The word πνεῦμα derives from the exegesis of Gen 2,7 by Josephus and Philo.[26] Hellenistic influences are most clearly seen in the trichotomy of the human being (earth - ψυχή - πνεῦμα), which is lacking in the original Hebrew text. It is not a pure coincidence that the Valentinian and Sethian trichotomy is expressed using the same terms as Hellenistic Jewish authors used, and that Paul also mentioned.

Distinct Destinies for Distinct Souls

Next we turn to the question of what happens to the soul at the moment of the body's death. Plato maintains that there are two alternative fates for a human soul. The souls living justly master their emotions and will return to their abode, whereas the ones living unjustly are doomed to transmigrate until they are able to dominate "by force of reason that burdensome mass which afterwards adhered to him of fire and water and air".[27] Living justly means that the soul pursues philosophy and avoids socializing with the body – therefore it will go "into that which is like itself, into the invisible, divine, immortal, and wise, and it will live in truth with the gods".[28] By contrast, an "unjust" soul has loved the body and is fascinated by bodily desires so that the corporeal (σωματοειδής) has become part (συνουσία) of the soul. This burdensome corporeal part draws the souls downwards "until through the desire of the corporeal which clings to them they are again imprisoned in a body", which most likely corresponds to the practices of their former life.[29] Salvation therefore means that the soul may return to its origin while the punishment is endless reincarnations. It seems impossible that a soul once doomed to incarnate in a lower form of life would ever escape the cycle of reincarnation, even though Plato does mention the "second chance" in *Timaeus*, claiming that a soul will be released from the burden of changes if only it yields itself to the Same and Similar (ταὐτὸς καὶ ὅμοιος).[30] Yet Plato

[26] B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism* (SBLDiss., 12), Missoula, MT, Scholars Press, 1973, p. 12.

[27] *Timaeus* 42c-d. The idea of metempsychosis (μετεμψύχωσις, transmigration of souls) had been promoted already before Plato by Pythagoras, Parmenides, Pindar and Empedocles. O. Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (NTSup, 123), Leiden, Brill, 2007, pp. 64-66.

[28] *Phaedo* 81a. Translated by H.N. Fowler.

[29] *Phaedo* 81c, e; *Timaeus* 42c.

[30] *Timaeus* 42c.

seems to believe in some sort of predestination in *Phaedrus*.[31] The ability of the souls is already tested *prior to* their attachment to bodies. The nature of the universe has been shown to every soul. Souls that are able to follow God and see the realities are not being incarnated at all.[32] Souls that fail to see are filled with forgetfulness; having become heavy they lose their wings and fall to the earth. In what kind of human being each soul is to incarnate depends on their former abilities to see. Incarnated souls will be rescued if they commit themselves to philosophy.

Plato introduces, however, a third option in *Phaedo* (113d–114c). First, people are divided into four categories: those who have lived well, those who have lived neither well nor ill, wrongdoers who are curable (ἰάσιμος), and wrongdoers who are incurable (ἀνίατος). Those belonging to the last group are cast into Tartarus, from which they will never step out.[33] This eternal punishment is without a second chance. Those who have lived well are released "as from the prison" and return to their pure abode, but even among them, those who have purified themselves by philosophy will live in a still more beautiful abode without bodies. Others are subjected to purification, receiving punishments and rewards according to their nature. Although Plato's several descriptions of postmortem events are not compatible, it is nevertheless clear that salvation is attainable only for a small group of people.

Following Plato's eschatological myths presented in *Gorgias*, *Phaedo* and *Republic,* Plutarch claims that souls need to be purified after death. Every soul is ordered to wander in a sublunar realm, the wicked in order to pay a penalty for their sins and the virtuous in order to purify themselves from the pollution of the body. When the νοῦς has been released to return to the sun, the temperate souls (σώφρονες) soon wither away, while the souls with passionate character are drawn towards a second birth. Like Plato, Plutarch believes that the just ones will return to their abode and the transmigration of souls is a means of punishment for the

[31] *Phaedrus* 248c-e.

[32] *Phaedrus* 248c. Later, PLOTINUS (*Enneads* 2,9,2) reformed the doctrine of the undescended soul, the part of the human soul which always resides in the higher hypostases while only a portion of it undergoes earthly incarnation. Both in Sethian and Valentinian documents there is a notion of ideal beings who reside in the divine world anticipating the salvation of their earthly counterparts. According to *Ex. Th.* (2.1; 21,1-3; 39–40) the Savior descends with the "elect", the male transcendent angels, in order to unite them with the "called", the female seed. Turner sees here a Gnostic equivalence of Plotinus' doctrine of the undescended soul. TURNER, *Sethian Gnosticism* (n. 6), p. 594.

[33] The myth of Er in the *Republic* depicts the same destiny for the incurable souls (615d–616a).

wicked. The peculiar point in Plutarch's view is that it is not the soul but the mind that is going to be saved.

What about the Valentinians? *Ex. Th.* does not give much attention to the hylics and their destiny. Instead, the text focuses on the psychics and the pneumatics – "the called" and "the elect". At first glance it would seem as if there are two kinds of salvation. It is stated in the *Ex Th* 61,8 that the psychic elements (τὰ ψυχικά) are raised and are saved, but the pneumatic elements (τὰ πνευματικά) receive a superior salvation.[34] A little later (ch. 63), however, one gets the impression that all the separating barriers have been erased. The salvation of the psychics consists of two stages. First they are raised to the Creator-God. Only at the end do they go up to the Ogdoad where the pneumatics already reside. The following marriage feast is "common to all who are saved, until all are equal and know each other" (Εἶτα, τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄρχις ἂν ἀπισωθῇ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ).[35] The destination of pneumatics and psychics is clearly the same in this text.[36] Not *all* the psychics will be saved according to the *Ex Th*; for the faithful souls (αἱ πισταὶ ψυχαί) will attend the marriage feast together with the pneumatics. Apparently psychics who have succumbed to corruption will perish along with the hylics.[37] Thus, there are only two alternative destinies according to this text.[38] It is noteworthy, however, that the salvation of the psychics consists of two phases. Something needs

[34] This interpretation has been supported by for example SAGNARD, *Extraits* (n. 17), p. 35, and M. R. DESJARDINS, *Sin in Valentinianism* (SBLDiss. 108), Atlanta, GA, Scholars Press, 1990, pp. 35-36. The latter summarizes the passages 63–65 so that after the marriage feast of the pneumatics and the "good" psychics in the Ogdoad, the pneumatics will leave behind the psychics in order to enter the Pleroma for the final consummation with their bridegrooms.

[35] *Ex Th* 63.

[36] The next passage depicts how the pneumatic elements (τὰ πνευματικὰ) enter the bridal chamber after the marriage feast. Irenaeus interprets this to mean that only the pneumatics (οἱ πνευματικοί) will be saved. However, PAGELS, *Conflicting Versions* (n. 20), pp. 44-46, has convincingly shown that different wordings have different meanings: τὰ πνευματικὰ refers to the pneumatic seed of those who previously were called οἱ πνευματικοί and οἱ ψυχικοί but who no longer exist as distinct species.

[37] DESJARDINS, *Sin* (n. 34), p. 35.

[38] PAGELS, *Conflicting Versions* (n. 20), pp. 51-52. Pagels sees in Irenaeus a polemical tendency which makes him to distort – or deliberately to misunderstand – his sources. Irenaeus presents Valentinians as promising salvation to a small elite group while the majority of faithful Christians are excluded. He accuses them of denying the oneness of humankind, which can only be divided between the saved and the lost, but which the Valentinians divide between three distinct types with three distinct destinies. Ironically, as the close look at the Excerpts of Theodotus revealed, at least some Valentinians did actually share with Irenaeus the same view of eschatology.

to be done before they can attain the final salvation. This is reminiscent of the Platonic idea of the destiny of the souls that have been too closely attached to their bodies. Apart from recalling Plato's ideas, the Valentinian view of the pneumatic essence is astoundingly similar as well to that of the mind in Plutarch's teaching.

A doctrine similar to *Ex. Th.* is present in the *Tripartite Tractate*. A distinction is made between pneumatics, psychics and hylics, yet only the hylics will receive destruction.[39] Psychics are again in the middle, but they are, as Desjardins has pointed out, portrayed strikingly positively: they are not inclined to evil.[40] In fact, the fundamental separation is between "those on the left", the hylics, and "those on the right", the psychics.[41] The author is concerned with the salvation of "all those on the right", minimizing the distinctions between pneumatics and psychics.[42]

In the *Apocryphon of John* (25,16-27) people are divided into two categories, those upon whom the Spirit of Life descends and those upon whom the Counterfeit Spirit descends.[43] Within these two groups there are altogether five variations.

A. Those upon whom the Spirit of Life descends

1) those who led a pure life
2) those who did not lead a pure life

B. Those upon whom the Counterfeit Spirit descends

3) those in whom the Spirit has become greater than Counterfeit Spirit
4) those who only through afterlife purgation remember their origin
5) those who "have known, but have turned away"[44]

Among category A, both groups 1 and 2 will be saved because of the power of the Spirit in them. In category B, people are divided according to their destiny: groups 3 and 4 will be saved, but the last group will suffer eternal punishment. There are, thus, three kinds of people but only two alternative destinies. Some will be saved automatically, because of

[39] *Tripart. Tr.* 118,14-17; 119,16-20.
[40] DESJARDINS, *Sin* (n. 34), p. 85.
[41] *Tripart. Tr.* 98,12-20.
[42] DESJARDINS, *Sin* (n. 34), p. 86.
[43] TURNER, *Sethian Gnosticism* (n. 6), pp. 597-599.
[44] This is strangely translated in the opposite way by F. WISSE: "those who *did not know*, but have turned away". The original text goes (2,27,22-23): ⲛⲁⲓ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁϩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, which is clearly not to be translated in a negative tense. Wisse's translation is also illogical: how can one turn away from something he has not even known?

something they possess, and some achieve salvation only laboriously while for the rest there is no hope at all. This kind of categorization resembles the above-mentioned Valentinian division into pneumatics, psychics and hylics, of which salvation is enabled for the first two groups. Let us take a closer look at the peculiar group 4.

> And I said, "Lord, those, however, who have not known to whom they belong, where will their souls be?" And he said to me, "In those, the despicable spirit has gained strength when they went astray. And he *burdens the soul and draws it to the works of evil*, and he *casts it down into forgetfulness*. And after it comes out of (the body), it is handed over to the authorities, who came into being through the archon, and they bind it with chains and cast it into prison, and consort with it until it is liberated from the forgetfulness and acquires knowledge. And if thus it becomes perfect, it is saved".[45]

There are striking similarities with Plato's description of the fallen soul in *Phaedrus*:

> Whichever soul follows in the train of a god and catches sight of part of what is true shall remain free from sorrow until the next circuit, and if it is always able to do this, it shall always remain free from harm, but whenever through inability to follow it fails to see, and through some mischance *is weighed down by being filled with forgetfulness* and incompetence, and *because of the weight loses its wings and falls to the earth*.[46]

The myth in Plato's *Gorgias* (523–527) about the judgment of souls after death offers another interesting point of contact between him and the *AJ*. Plato mentions that the just souls are being sent to the Isles of the Blessed while the unjust souls are cast into prison (φρουρά) to endure fitting punishments. The purpose of these punishments is to profit souls by making them better. There are also incurable souls, whose purpose is to serve as a warning example for other souls. Although the idea of improvement and cure of souls is present also in other Platonic portrayals of the afterlife, it is usually depicted in the form of transmigration of souls and their future destiny seems to lie in their own hands. The souls, while on the earth, must choose their lot wisely. The author of the *AJ* firmly denies the view of bodily reincarnation by assuring that the soul "is not again cast into another flesh"[47]. In this case, therefore, the view presented in

[45] *AJ* 26,34–27,11. Transl. by F. Wisse.

[46] *Phaedr* 248c.

[47] ϵϣⲁⲩⲛⲟⲩⲭⲉ ⲟ̀ⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϵⲍⲟⲩⲛ̀ ϵⲕϵⲥⲁⲣⲝ, *AJ* 2,27,20-21. The statement is preceded by a question echoing the question posed in the Gospel of John 3,4. In the *AJ*

Gorgias comes closer to the *AJ* with the theme of improvement in the prison.[48]

Roughly speaking, the *AJ* offers three alternative destinies to these five groups: direct salvation, salvation through purgation and eternal punishment. The *AJ* is quite generous as to the salvation: according to this text, only the apostates will perish, whereas all the rest are going to be saved either directly or through a process of improvement. Plato, in most of his dialogues, seems to restrict salvation only to those who have devoted themselves to philosophy. Hence, the *AJ* deviates both from the Platonic tradition and from the majority of early Christians, according to whom salvation is granted to the minority.

Conclusions

It is clear that there were Valentinian and Sethian authors who preserved and modified the Platonic tripartite anthropology. The first modification is about terminology: νοῦς, ψυχή, σῶμα have been shifted into categories of pneumatic, psychic and hylic. The radicalism herein lies in the different origins of people. Only a few have the divine element within themselves and the rest are simply material, with no trace of higher reality in them. Although Plato thought that only few would return to the intelligible world immediately after the separation of the body and the soul, he admitted that the immortal soul resides in every human being. Sethian and Valentinian documents herein join the development of thought by Middle Platonists: the highest element is sharply distinguished from the rest of the inner human being (Albinus) and it may even be denied that this element exists in all human beings (Plutarch). Also common to them all is the view that the highest element – be it νοῦς or πνεῦμα – comes from above and represents the true essence of a human being.

Despite the tripartite anthropology, there are in fact only two destinies. Salvation is possible for both the pneumatics and psychics and only the third group is doomed. Predestination is not as inflexible as it might seem at first glance. For example, the categories of slave/free and Hebrew/

2,27,12-14 it goes: "Lord, how can the soul become smaller and return into the nature of its mother or into man?" Although the details are not the same in these texts, the answer emphasizes in both cases that the rebirth will not be carnal.

[48] Plato also stresses that soul must be stripped bare of the body (γυμνωθῆ τοῦ σώματος). Similarly, in the manuscripts III (35,10-11) and BG (69,5-6) of the *AJ* the same phrase is used: ⲕⲱⲕ ⲁϩⲏⲟⲩ (ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ).

Christian in the *Gospel of Philip* clearly either exhort the reader to self-transformation or offer an explanation for the transformations that have occurred.[49] Salvation is not always taken for granted even for pneumatics. Desjardins has convincingly shown how important a role the concept of sin plays in Valentinian documents. According to him, what applies to the pneumatics tends to apply to the psychics as well, including a concern for proper actions and avoidance of sin.[50] An attitude like this does not diverge from the view cherished within Platonic tradition. After death, souls will be judged according to their deeds and on the basis of the way of life they had chosen. Psychics, the group between the saved ones and the doomed ones, are the focus of attention. Warnings and exhortations are mainly aimed at them, for they still have a chance to change their status.

Pearson claims that no Jew could have gone so far as to assert with Plato that the soul was immortal by its very nature and therefore incapable of mortality.[51] Instead, even the most Hellenized Jews thought that immortality was conditional. It was granted only to the god-fearing and virtuous souls that participated in Wisdom. The destiny of the impious souls was thus eternal death. Some Christian authors picked up this view. There was no room and no need for the doctrine of metempsychosis anymore. Immortality was the lot of the souls that had submitted themselves to be mastered by πνεῦμα. Other souls were simply annihilated after death. The author of the recently discovered *Gospel of Judas* is a good example of this: he declares that the souls of every human generation will die and only the souls of the holy generation will be alive.[52]

Identification of those who are doomed to destruction reveals a great deal of the contemporary social reality. Plato is eager to pass sentence, particularly on rulers; according to the judgment scene in *Gorgias*: "it is among the powerful that we find the specially wicked men".[53] Since kings and public administrators can freely carry out their desires, they tend to commit the most impious offences. Sethian and Valentinian

[49] D. K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 130. She also points out (p. 127) that fluidity among three human elements is central to the soteriology of the *Tripartite Tractate*: "This is a universalizing ideal that presupposes the possibility and desirability of transformation, a far cry from the allegations of elitism or determinism of which Christians associated with Valentinus are accused by Clement and Origen (as well as some modern interpreters)".

[50] Desjardins, *Sin* (n. 34), p. 124.

[51] Pearson, *Pneumatikos-Psychikos* (n. 26), p. 21.

[52] *Gospel of Judas* 43,15-24.

[53] *Gorgias* 526a. Translated by W. R. M. Lamb.

authors do not seem to pay much attention to public life. The main target of the author of the *AJ* is "those who have known, but have turned away", that is apostates. These people form the most severe threat to the author's community. The warning in the synoptic Gospels about the unforgivable sin of blaspheming the Holy Spirit might reflect a situation similar to the community of the *AJ*: the most despicable ones were Christian apostates, not the non-believing outsiders who used to mock Jesus.[54] The worst lot in both cases is reserved to those who have slipped away from their former faith. The existence of apostates severely puzzled early Christian authors. One solution was to deny their divine origin and claim that they were only pretenders. They have tasted the truth and given the impression of belonging to the chosen ones while in fact they were not; otherwise they would never have renounced the truth. The author of 1 John describes sinners in this way and it might as well have been in the mind of the author of the *AJ*.

Department of Biblical Studies
P.O.Box 33
FIN-00014 University of Helsinki
Finland

Päivi VÄHÄKANGAS

[54] This is the way already patristic interpretators (Theognostus of Alexandria, Origen) understood Mark 3,29 / Matt 12,31-32 / Luke 12,10. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, (The Anchor Bible, 28A), New York, Doubleday, 1985, p. 964.

ANCIENT CONVERSION BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION: CONVERSION AND ITS LITERATURE

In the last decades there has been an increasing interest in conversion, as a crucial phenomenon which heavily determines religious anthropology.[1] This many-sided issue, present in various cultural contexts of modernity, is largely dependent on its origin as a cultural and social phenomenon in Antiquity. Scholars of religion, therefore, have paid no scarce attention to ancient conversion. Their works stand on the fundaments laid by A. D. Nock in 1933. His classic book *Conversion* showed –and it has been unanimously admitted ever since, with minor nuances– that in Antiquity this phenomenon existed in the realm of philosophy, rather than in the field of religion.[2] The rhetorical and critical discussion of practical life,

[1] The most recent studies of modern conversion are the two volumes by J. BREMMER – W.J. VAN BEKKUM – A.L. MOLENDIJK (eds.), *Cultures of Conversions*, Leuven, Peeters, 2006; J. N. BREMMER, W. J. van BEKKUM, and A. L. MOLENDIJK (eds.), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion* (Groningen Studies in Cultural Change, 19), Leuven, Peeters, 2006; A. BUCKSER – S. GLAZIER (eds.), *The Anthropology of Religious Conversion*, New York – Toronto – Oxford, Rowman & Littlefield, 2003; M. LEONE, *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*, London – New York, Routledge, 2004; T. ROBBINS, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London, Sage Publications, 1988; L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993.

[2] A. D. NOCK, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933. The only serious attempt to refute Nock's central ideas is that of R. MACMULLEN, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, in *VC* 37 (1983) 174-192; ID., *Christianizing the Roman Empire*, New Haven, Yale University Press, 1984; *Conversion: A Historian's View* in *SecCent* 5 (1985/6) 67-81 (followed by responses in the same number by W. BABCOCK [pp. 82-89] and M. JORDAN [pp. 90-96]. McMullen defends that conversion to Christianity made little difference to the people of the Roman Empire from a purely historical point of view. Only a select minority would follow the elevate patterns of a philosophical conversion, while the great majority would just convert superficially. Yet for Nock it is not a matter of the psychological depth of every conversion, but of how the extension of the idea affects religion. And it is doubtless the elevate conversion which finally moulds the discourse, as is proved by the conversion to Islam of previously Christian territories. Accepting Nock's guidelines, another important study about aspects of proselytism among Jews, Pagans and Christians is that of M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselityzing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1994; See also Z.A. CROOK, *Reconceptualizing Conversion: Patronage, Loyalty and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Berlin – New York, De Gruyter, 2004.

introduced by the Sophistic movement in the 5th century BCE and developed by Socratic philosophy, led to different proposals of ways of life. A *bios* could be conceived in general terms (like a philosophical or theoretical life) or in more specific ones (like the celebrated Pythagorean life). In any case, it demanded conversion. Philosophy remained always the privilege of a minority, and real followers of a *bios* were rare within the educated classes. Yet conversion to philosophy, however it was understood, was envisaged as a possibility and was soon integrated in the ideological and literary world of Hellenism.

While philosophical conversion was a well-known process, both on the ideal and the real level, religious conversion was a new phenomenon in the ancient world. Nock showed that in traditional Greek religion a cult demanded an *adhesion* rather than a *conversion*: different gods were offered compatible cults; particular, or even exclusive, dedication to one cult did not require renunciation to other cults; on the contrary, adhesion to several cults was not only possible, but also frequent and even encouraged.

The irruption of Christianity in the religious life of the Roman Empire introduced an abrupt change in this panorama. The cult of the God of Jews and Christians was not compatible with any other one, and therefore it could not be integrated into the Graeco-Roman pantheon. On the contrary, it became its frontal enemy. The cause of that exceptionality lies in the Jewish roots of Christianity. As a consequence of Babylonian exile, where the identity of Israel had to be defended in an environment which pushed towards dissolution, Jewish monotheism had turned extremely exclusivistic, and the God of Israel was considered not only their national god, but the only true one. Yet Judaism had no wish to convert the Roman Empire, and therefore its monotheism did not collide frontally with Greek and Roman polytheistic official cults. Granted, Jewish integration in Hellenistic and Roman spheres did cause many political problems. Yet it remained always more a matter of power than religion: conversion was never an issue in the many conflicts between Jews and the Empire.[3] But Christianity was by essence a proselytist religion, and the mixture of Jewish monotheism and a universal call introduced a wholly new element in the Hellenistic religious world.

Nock did point out some exceptions and variations in the clearcut distinction between philosophy and religion. Philosophy did dwell sometimes

[3] M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, Mohr, 1973; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, Knopf, 1987, esp. 487ff.

on religious matters, and approached some of the topics that would be used later in literature of conversion. However, criticism to gods or cult practice, abundant among philosophers (e.g., Xenophanes, Heraclitus, Plato), never aimed at converting the audience to another cult or another god, but at purifying religion from immoral practices or false myths. At the same time, there were some precedents which can be spotted here and there in Greek religious evidence: some expressions in Bacchic, Orphic and Empedoclean texts, or the experience described at the end of Apuleius' *Metamorphosis*, show some spiritual trends which can be considered forerunners of religious conversion.[4] Yet these cases are significant precisely because they are exceptions, drops in an ocean in which conversion from one cult to another is not envisaged. It was only when Christianity adopted the philosophical tradition of conversion that it became a quintaessentially religious notion until our days. Only in Late Paganism, by opposition to Christianity, we find cases of conversion and exclusivism in Greek cults.[5]

Christianity adopted most of the formal and conceptual categories of philosophical conversion. A famous case is Augustine, who claimed (*Conf* 3,4) to have converted by reading Cicero's exhortation to philosophy, the *Hortensius*. But Christianity adapted philosophical conversion to its apologetic and theological needs and enlarged it with elements from Biblical tradition. In the transfer of conversion from philosophy to religion, the concept and its forms of expression suffered some changes. Most importantly, and not yet wholly studied as such, the anthropological conceptions implied in philosophical and religious conversion are not equivalent. Their similarities and differences will be examined in the following pages.

Conversion is an individual psychological process. When it turns to be a mass phenomenon, it becomes a historical event. Yet this paper shall not look at individual cases or at its historical consequences. Rather, it dwells on the consequences that the expansion of conversion in the Hellenistic and Roman world, and its transformation into a religious

[4] EURIPIDES *Ba.* 944: μεθέστηκας φρενῶν; EURIPIDES *Cret.* fr. 476 Kannicht (*Orph. Fragm* 576 Bernabé); APULEIUS *Met.* 10. On these testimonies, cf. NOCK, *Conversion* (n. 2), pp. 17-32 and H. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Ter Unus*, Leiden – New York, Brill, 1990, esp. 172-200.

[5] Porphyrius and Julian are the most famous cases of conversions from Christianity to Paganism. EUNAPIUS (*VS* 7,3,2-4) says that a devotee of Mithra cannot be hierophant in Eleusis. Nothing of the sort is even insinuated in Apuleius. Cf. NOCK, *Conversion* (n. 2), pp. 156-163.

notion, had for the understanding of the human being. *Menschanschauung* can be reflected in many types of testimonies and sources, but there is a literary genre specifically attached to conversion, the protrepticus or exhortation, which seems particularly suited to portray the kind of person who is thought to convert in each case. Some dialogues of Plato (*Eutydemus, Phaedo, Epinomis*) have protreptic form and Aristotle wrote a *Protrepticus* which was imitated, among others, by some Hellenistic philosophers, Cicero, Iamblichus and, on the Christian side, by Clement of Alexandria[6]. They are addressed to an ideal reader who should be persuaded to join the field of the exhorter. There are some doubts about the unity of a genre which embraces exhortations to philosophy (the most common one), to arts like music or medicine, and also to Christianity. The similarity of topics and structures may cover very different contents and pretended audiences.[7] Yet precisely these conceptual differences within formal continuity will be useful to see our case with greater clarity. Protreptic discourses will be, therefore, the material from which I will depart in this study. Granted, they offer just one perspective on a complex phenomoenon as conversion is. Yet its anthropological dimension should be particularly clear in this material. The differences and similarities between the ideal reader to whom philosophical exhortations and Christian protreptic discourses are addressed will lead us to the evolution of conversion and the type of human being it creates.

Homo Optans

The clear differences between philosophical and religious conversion depart from a fundamental affinity. Conversion divides the world into two confronted sides between which there is no possible alternative or

[6] Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Trois protréptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris 1973; on Aristoteles' *Protrepticus* the work of reference is I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at a Reconstruction*, Göteborg 1961, whose reconstruction is largely based on Iamblichus. O. GIGON, *Aristoteles III*, Berlin 1987, and now G. SCHNEEWISS, *Aristoteles. Protreptikos*, Darmstadt 2005, offer alternative reconstructions. In general, cf. S.R. SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature", in J.G.J. Abbenes, S.R. Slings, and I. Sluiter (eds.), *Greek Literary Theory After Aristotle*, ed. by (Amsterdam 1995), 173-192, and the bibliography of the following note.

[7] Cf. S. VAN DER MEEREN, *Le Protréptique en philosophie: essaie de definition d'un genre*, in *Rev. Ét. Gr.* 115 (2002 / 2) 591-621, with full bibliography on the protreptic genre and the discussions around it. A. VAN DER HOEK, "Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria", in *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicenienne*, Entr. Hardt 51, 2005, Vandoeuvres-Genève, 69-102, prefers to consider it a kind of discourse.

neutral space. All protreptic discourses, whatever their contents may be, have a very clear bipartite structure, *refutatio* and *argumentatio*, which lead to the construction of two opposed sides. Aristotle says: "For man, without perception and mind is similar to a plant; only without brain, he becomes like an animal, but free from irrationality, yet staying in his mind he becomes similar to god (ὁμοιοῦται θεῷ)".[8] A human being is given the choice between being less or more than a person. A *tertium genus* or a neutral field is not possible. In his *Protrepticus*, Clement of Alexandria also calls the pagan who does not know the Logos a slave of passion (like plants or animals) doomed to condemnation, while to the Christian he promises the same assimilation to God.[9] The deep structure of the protreptic genre demands the construction of two opposed extremes. The basic images (god / animal, free /slave) which describe the good and the evil side are similar.[10]

The construction of these two sides, even if they are merely outlined in general lines,[11] is extremely important in ancient intellectual history. Philosophers of each school shape what they consider a philosophical life, and each shows the main features of the *bios* they envisage as ideal. Thus the protreptic letter of Epicurus to Meneceus, for instance, becomes a manifesto of Epicureanism. In their side, Christian protreptic works build the concepts of Christianity and Paganism. The former had to be clearly delimited to avoid the frequent blurring of boundaries and syncretistic solutions which were increasingly common from Hellenistic times onwards. The latter, Paganism, is a new concept which did not exist before its creation by Christians. For the reasons that will be explained below, they pay great attention to the Pagan enemy and describe it in

[8] ARISTOTLE *Protr.* Fr. 28 During (= IAMBLICHUS *Protr.* 35.18 Pistelli). English translations of classical texts are my own, unless otherwise specified.

[9] CLEMENT OF ALEXANDRIA *Protr.* 1.5. On assimilation of human being to God, from Plato to Christianity, cf. H. MERKI, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1952.

[10] Cf., e. g., CLEMENT OF ALEXANDRIA *Protr* 1,7,5 for another anthropological image, that of the soul tied to the body as to a corpse, directly inherited from Aristotle's *Protrepticus* (fr. C 107.I Düring).

[11] As is shown by VAN DER MEEREN, *Le protréptique* (n. 6) protreptic discourses do not go beyond generalities, since they presuppose a parainetic continuation which will dwell into the details of the philosophical life. Iamblichus includes this parainesis in the second part of his *Protrepticus*, while Clement writes the *Paedagogus* to describe the Christian life to which he had exhorted. This traditional separation has been recently questioned by D.M. SWUANCUTT, "Paraínesis in light of Protrepsis: Troubling a typical dicotomy", in J. Starr – T. Engberg-Pedersen, *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin-New York, 2004, 113-156.

detail, whereas in philosophical protreptic discourses the negative side was ignored with a few general remarks (ignorance, superstition, etc.). A systematization and a coherent presentation of Greek religion is done for the first time by Christian apologists who described it as "Paganism" counter to Christianity, in their shaping of two opposed fields which were undisposable when conversion was at stake. Yet dwelling into the delimitation of Christian identity and the construction of Paganism would lead us too far away from the matter at stake here:[12] the human being who is given no alternative but the choice between both sides.

Thus conversion creates the *homo optans*, the man doomed to choose. Just as there is no possible neutral field, the possibilty of a *non liquet* does not exist. Not to turn to philosophy (or to Christianity) means to refuse it and choose slavery and ignorance. At the same time, through different images the decision for the superior side is shown to be obvious and beneficial. Some sentences of Aristotle's *Protrepticus* are illustrative:

> To think sensibly and to contemplate are the function of the soul and the most eligible (αἱρετότατον) of all things for men, just as I think that seeing is for the eyes; anybody would choose (ἕλοιτο) to be able of seeing, even if nothing else apart from sight itself should be gained.
>
> ...sensibility is opposed to insensibility, and of both opposites, one must be avoided (φεύκτεον) and one must be chosen (αἵρετον).[13]
>
> ...either one has to practice philosophy or go away from here, saying goodbye to life, since all the rest seems to be futile and insignificant.

The last sentence was the end of the Aristotelean *Protrepticus*. In the Christian version of that work, Clement finishes in a similar way (*Protr* 12,123,2):

> ...the only thing for you to do is to choose (ἑλέσθαι) the most convenient thing, judgement or grace, and I do not think worth doubting which is best. It is not possible to compare life with condemnation!

Finally, the option is not a mere intellectual decision, but it implies a *modus vivendi*. The *homo optans* has an ethical dimension. As P. Hadot

[12] Cf. D. K. Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton, Princeton University Press, 1999. In M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 231-250, I dwell on these matters using Clement's *Protrepticus* as main source.

[13] Aristotle *Protr*. Fr. 70; fr. 98 (*in fine*); fr. 110 Düring.

has shown, ancient philosophy always implies a *bios*.[14] Aristotle claims that all theory should lead directly or indirectly to good praxis:

> ...the most important of all things, we do not live a good life through knowing things about the beings, but through doing good things: for this is the real happiness. So philosophy, if it is useful, should consist in an action of good things or be useful for this kind of actions.[15]

The key concept of Aristotelean ethics, the προαίρεσις, usually translated as "choice", is necessarily practical.[16] Like the philosopher, Clement does not forget the ethical aspect of conversion, and specially in chapter 11 of his *Protrepticus* he insists that following the Logos requires a practical dimension of leading a good life. Since the protreptic discourse draws the general lines, the details of this ethical behaviour are usually given in the parainetic continuations that are expected to follow once the decision is taken.[17]

Neither delimitation of a boundary between the good and the bad side, nor choice nor ethical behaviour were central to classical Greek religion. Granted, the influence of philosophy is increasingly perceivable in some Hellenistic cults.[18] However, only the Christian reception of philosophy would fully integrate these three elements of philosophical conversion in the field of religion. The choice of a good life instead of an evil one became an issue linked to a cult and a creed rather than to a philosophical school. It is only logical that the *homo optans* did not go through this shifting of fields without some evolution.

Choice or Change

The favourite image of the sophists when preaching about leading a good life was Heracles between two paths. The success of this metaphor reveals that it was well suited to express the deep conception underlying it. In philosophical exhortations, the dominant image implied by conversion is a choice between two possibilities that stay before a person when

[14] P. HADOT, *Exercises spirituelles et philosophie antique*, Paris, Études Agustiniennes, 1981.

[15] ARISTOTLE *Protr.* fr. 52 Düring (= IAMBLICHUS *Comm. Math.* 79,15–80,1)

[16] Hence the translation "commitment" proposed by CH. CHAMBERLAIN, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics* in *TAPA* 114 (1984) 114-157.

[17] Cf. n. 10 *supra*.

[18] E.g., R. PARKER, *Miasma*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 321-325 on the progressive moralization showed by ritual inscription like the famous dystic in the temple of Epidaurus (CLEMENT OF ALEXANDRIA *Strom.* 4,22,142,3).

deciding themselves for a specific *bios*. The purported audience of an exhortation to philosophy, young men who must choose how to lead their future lives, is obviously adequate to be addressed in such terms. Expressions like φιλοσοφετέον or δεῖ φιλοσοφεῖν ("one has to cultivate philosophy") are typical of this kind of texts.[19]

Many of such expressions are undoubtedly to be found among Christians. The philosophical tradition which they inherited was full of expressions and commonplaces followed more or less consciously by them. Yet they introduced a fundamental novelty regarding the situation of a human being between the two opposed fields. Christian protreptic discourses address the ideal person in a different way from philosophical ones. Rather than a choice between two possible ways, Clement exhorts to a complete change of position. Pagans must abandon their current cults and replace them by Christianity. It is very useful here to borrow the terminology of cognitive semantics, which studies the basic metaphors through which abstract concepts are built.[20] In our case, the conceptual metaphor which underlies Christian conversion is a spatial movement, from one point A to one point B. A change of place, rather than a choice: in graphic terms, → rather than Y.

Much of the terminology of conversion (like ἐπιστροφή, translated in Latin by *conversio*, or προτρέπειν) reflects a "turning round" which is closer to the image of an option and needs no spatial deplacement. This terminology comes from the philosophical tradition.[21] A change of orientation is implied, a new direction may be undertaken, but the point where the subject stands does not change. Instead, the Christian metaphor introduces new terminology where change of place is clear: μετάνοια ("repentance", literally "change of mind") is now the key word, instead of the ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτόν ("turning over oneself") which was

[19] E.g., ARISTOTLE *Protr* fr. A 1-7, B 6 Düring.

[20] Cognitive semantics was inaugurated by G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, and their approach has been popular ever since. In M. HERRERO, *La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía, II*, in *Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2005) 63-84, I develop the approach to conversion as a spatial conceptual metaphor.

[21] PLATO *Resp* 518d (ἐπιστροφή); CICERO *ND* 1,77. On the history and changes of these terms, cf. P. AUBIN, *Le problème de la conversion: Étude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963. These metaphors of movement are easily combined with others, e.g., initiation as an image of progressive philosophical knowledge, which is also transmitted from philosophy to Christianity (cf. CH. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Plato, Philo und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York, De Gruyter, 1987).

popular among Platonists and Stoics but is seldom found in Christian texts.[22] Let us hear Clement's exhortation in his *Protrepticus* (10,93,1):

> Let us convert (μετανοήσωμεν) and pass (μεταστῶμεν) from (ἐξ) ignorance to (εἰς) knowledge, from insensibility to sensibility, from incontinence to continence, from injustice to justice, from atheism to God.

The prepositions and adverbs illustrate that change of place is the underlying image of what really is an internal evolution: μετα– for movement, ἐξ, ἀπό for the place of departure, εἰς, πρός for destiny. In his initial exhortation he had developed a beautiful image: "Let them abandon Helicon and Citheron and come to live in Sion!" (*Protr* 1,2,3). Helicon and Citheron were the mountains of the poets and mysteries of the Greeks, as Sion represented the God of the Bible. Conversion could easily be described with such poetic image because it corresponded to the conceptual framework that constructed conversion as a trip from A to B.[23]

The spatial movement is, in my opinion, the fundamental novelty that marks the difference between both types of conversion, philosophical and religious. It comes from a variety of reasons. First, the fact that, contrary to philosophical schools, ancient religion demands adhesion to a cult rather than to ideas or a virtuous life. A cult needs physical presence, and is usually located in a specific sanctuary. Clement's image of Helicon and Sion is a suitable metaphor because it expands and generalizes a fact which was imbedded in the mind of every ancient: the fact that to revere a god one had to practice a cult, and to practice a cult one had to be in a specific cult-place.[24]

Secondly, most Hellenistic cults, and in any case a universal cult like Christianity, accepts any kind of devotee, whatever his status and condition are. Age, important in other circumstances, is not a matter when

[22] C. GNILKA, *CHRÊSIS: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion*, Basel, Schwabe, 1993, p. 114.

[23] Poetic metaphors are often built over conceptual ones. Cf. G. LAKOFF – M. TURNER, *More than Cool Reason: A Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1989. Conversion will be, therefore, heir in a good part from the old tradition of the metaphoric journey: cf. O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, (Hermes Einzelschriften, 4.) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1937. I am grateful to Jan Bremmer for pointing out this reference to me.

[24] Cf. S. PRICE, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 47-66. The importance of space for religion has been a subject to increasing interest in the last three decades: see now K. KNOTT, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London-Oakville, Equinox, 2005, with a critical review of previous theories. I am grateful to Giovanni Casadio for pointing out this work to me.

approaching Christianity. Conversion is preached to pagans of all ages. Instead, philosophical schools usually addressed their exhortations to young men who were about to choose a way of life. Christians like Clement wrote their protreptic works for pagans who were already practicing Greek cults and were told to abandon them and convert to Christianity. The image of a Y is clearly more adequate to the former, while the spatial movement from A to B rather suits the latter.

Finally, as Z. Crook has shown, late Hellenistic cults were conceived in terms of patronage.[25] To revere a god meant to serve him in exchange of his protection and graces, in the same way as a poor man served a powerful lord. Compatibility between two or more cults was possible, just as one could be loyal to different patrons. Yet there could always be a specially jealous patron who demanded exclusive service. That was the case of the Christian God. To abandon other cults to serve just one god, within the conceptual framework of patronage relations, could not be thought in other than spatial terms.

When preaching conversion, therefore, Christians do not exhort so much to choice (even when they often use the traditional terminology of choice) as to change. The literary consequence of this reinterpretation of the protreptic tradition is clear. They are not respectfully addressing a neutral observer and trying to convince him against other possible options. Christians are addressing people who are already in the wrong side, warning them that they will be doomed to condemnation if they do not change radically, and their tone is obviously much more aggressive than it was in philosophical protreptic discourses. Insults to humankind appear often in Christian exhortations, while they are completely alien to philosophical ones. Christian imprecations connect rather with those that only the gods or their prophets could utter against ignorant men, from the superior position that the speaker takes in front of his audience.[26]

This situating the generality of humankind in the negative field has another consequence which goes beyond literary style. Let us remember that philosophy paid little attention to the wrong side that had to be avoided, and therefore described it with a few generalities (ignorance, vice, blindness). There was no need to dwell fully in point A if it was

[25] Crook, *Reconceptualizing Conversion* (n. 2).

[26] Empedocles fr. B 11, B 124, B 141 DK; Epimenides fr. 1 DK; Hesiod *Theog.* 26ff; *Hom. Hymn. to Demeter* 256f; Aristophanes *Av.* 684ff. Cf. M. Herrero, *Le pluriel de dédain dans la reflexion religieuse des présocratiques*, in *Revue de Philosophie Ancienne* 23.2 (2005) 55-74, pp. 68f.

never to be known when B was chosen. Instead, in the Christian schema both confronted sides deserve practically equal attention. The *refutatio* against Paganism takes practically as much place as the *argumentatio* in favour of Christianity in apologetic literature. Clement, for instance, takes as much trouble to describe Helicon and Citheron (chapters 2–5 of his *Protrepticus*) as to describe Sion, i.e. Christianity (chapters 6–9). The antithesis between superstition (*deisidaimonia*) and religion (*theosebeia*) is laid from the beginning of the book, as the song of Orpheus which enslaves men with mysteries and myths and the true song of the Logos which sets them free (chapter 1). Paganism is often constructed as a symmetrical antipode of Christianity, precisely because the latter (point B of arrival) is going to replace in all levels – doctrinal, practical, ritual – the former (point A of departure).[27] Not only rhetorical and apologetic reasons support this presentation. Also, the construction of Paganism as an anti-Christianity is forced by the schema of conversion.

The inherited tradition of philosophical conversion, therefore, was enlarged and modified by Christians through a different conceptual metaphor. It turned from a choice between two paths to a change of place. This evolution led to new literary expressions and to an antithetical presentation of the rival side. It had another, more important, consequence, namely the shifting of temporal perspective of the *homo optans*. This will be studied in the last part of this chapter.

A New Self

A spatial change of place also has a temporal dimension: the person who converts according to the Christian model was previously in the point of departure, and arrives afterwards to the goal of his trip. Sion comes after Citheron, to follow Clement's image, and conversion inevitably supposes a trip from an older place to a new one. Exhortations to conversion preach to lead a new life instead of the previous one, to prefer a new religion instead of the traditional one, to become a new man instead of the old one. Clement says (*Protr* 1,2,3) that Citheron and Helicon have "already become old" (ἤδη γεγηρακόσιν). Instead he offers to replace them with "the eternal melody of the new harmony, the new song" (1,2,4: τὸ ᾆσμα τὸ καινόν).

[27] Cf. ORIGEN *Contra Celsum* 1,16,18: "...comparing (Pagan) books with (Christian) books... their stories to our stories, their ethical discourse to our laws and commandments" (βίβλους βίβλοις... ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἠθικοὺς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι παρατιθείς). Cf. HERRERO, *Tradición* (n. 11), pp. 231-51.

The exaltation of the new (καινόν) instead of the ancient (παλαιόν) is completely alien to the eyes of the Greeks and Romans, for whom ancientness was an undisputed ground of authority while newness was something suspicious of disorder and falsehood.[28] Instead, novelty is a feature of Christianity which is pointed out with pride as a mark of identity, first against Judaism and then against the Greeks.[29] This element of novelty is absolutely coherent with the temporal dimension of conversion. The dominant conceptual metaphor,[30] i. e., a spatial change of place, favours this supremacy of the new against the old, which subverts previous categories. The inversion of these fundamental values is reflected not only in the use of adjectives (καινός vs. παλαιός). Custom, a venerable source of authority in ancient religion, is attacked by Clement as the main obstacle for conversion. One of the longest chapters (10) of his *Protrepticus* is dedicated to the refutation of tradition: ἔθος vs. θεός (10,90,2) is not only a phonetic word-play but also the key opposition that sustains that part of his work.[31]

Such statements could never be found in a pagan religious text, neither are they to be expected in a philosophical exhortation. Attacks to custom and tradition are not a topic of philosophical protreptic discourses. Philosophers like Plato or some pre-Socratics were often critical towards traditional religion, but they never made their proposals of reforming religion in a "past vs. future" discourse. Actually, philosophy, precisely

[28] As shown, among others, by P. VEYNE: *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, Éditions du Seuil, 1983, and A. HENRICHS, *Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un) written Margins of the Sacred in Ancient Greece*, in *HSCP* 101 (2003) 207-266, the antiquity of a *palaios logos* or *hoi palaioi* guaranteed automatic authority. Cf. PLATO *Leg* 715e; *Epist* 7,335a: "...we must always believe the ancient and sacred tales (παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) which remind us that the soul is immortal". Socrates was accused of introducing new (καινοί) gods and not respecting the ancient ones (παλαιοί, ἀρχαιοί): PLATO *Eutyphr* 3b, *Apol* 24b; 26c; 27b. The threat of *res novae* as the greatest danger for the Republic is a political and religious *topos* in Roman history (LIVY 5,2; CICERO *Quinct* 57,1; *Cat.* 1,3,6).

[29] Cf., e.g., classical New Testament passages like 2 Cor 5,17; Gal 6,15. On Clement's New Song, cf. now A. VON STOCKHAUSEN, *Ein "neues Lied"? Der Protreptikos des Klemens von Alexandrien*, in CH. SCHUBERT – A. VON STOCKHAUSEN (eds.), *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Erlangen, Universitätsbibliothek, 2006, pp. 75-96.

[30] LAKOFF – JOHNSON, *Metaphors* (n. 19) talk of "constellations of metaphors" to express the necessary consistence of conceptual images with one another. Therefore a dominant conceptual metaphor will privilege images which are compatible with it and marginalize those which are not.

[31] Cf. L. LUGARESI, *Fuggiamo la consuetudine: pratiche sociali cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino*, in *Adamantius* 9 (2003) 10-29.

by opposition to Christian novelty, would be more and more reverent of the past. One of the last followers of philosophical tradition, the emperor Julian, said in an exhortative letter to the Alexandrians the exact opposite than Clement said to the same people two centuries before:

> ...you have replaced the ancient rules for a slavery accepted by those who forget the doctrine of the fathers, and you do not remember your ancient happiness, when there was a community with the gods in the whole of Egypt and we had many goods. But those that now bring you this new announcement, tell me what kind of good they have brought to the city.[32]

Much earlier than Julian, the last and most passionate of their enemies, their proud exaltation of newness had caused Christians no few problems. Many times throughout Antiquity they were accused by Jews and Pagans of introducing false and dangerous novelties.[33] Persecution and martyrdom were not among the smallest consequences that novelty brought for its defenders. Upturning of basic values is never accomplished without huge efforts. Yet not all of these efforts were pure confrontation with Hellenism. There were also some intellectual attempts to conciliate defense of novelty with the prestige of the ancient. The most popular was the chronological quarrel which sustained that Biblical revelation was more ancient than Greek poetry and philosophy (and therefore, coincidences were easily explained by pure plagiarism). Banal though it may seem, this argument followed the trends of serious historiography, and it was in that same path that anti-Christian authors like Celsus argued that the Greek sages had already said these same truths centuries ago. The struggle over priority was common in the Hellenistic world, and Jews (and following them, Christians, who in this kind of questions took much care to underline their venerable Jewish roots) adhered enthusiastically to that kind of debate.[34]

[32] JULIAN *Ep* 111, and also *Ep* 46; 136b1. It is worth noting how Julian's lexicon reflects the Christianization by opposition of late Paganism: δόγματα, κοινωνία, κέρυγμα. Cf. A. D. NOCK, *The Vocabulary of the New Testament*, in *JBL* 52 (1933), 131-139, p. 137: "Julian, in all his enthusiasm for Mithras, remains the spiritual son of Homer and Plato. He has no technical terms except those of philosophy". But some of them also come from Christianity.

[33] Cf., e.g., IAMBLICHUS *Myst* 7,5 against Christian καινοτομία.

[34] On the argument of priority, cf. H. PILHOFER, *PRESBYTERON KREITTON. Der Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990. On the specific debate of the derivation of Greek thought from Biblical Revelation, cf. A. J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretation on the History of Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, and D. RIDINGS, *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Goteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995. See also HERRERO, *Tradición* (n. 11), pp. 251-261.

Chronological priority, however, was just a polemical instrument which did not touch the root of the problem. There were other, more sophisticated strategies. Clement first says that "error seems old, while truth seems a new thing" (*Protr* 1,6,3: Παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἡ ἀλήθεια φαίνεται). Then he continues "and my saviour song, do not think it is new as furniture or a house: it existed before the morning star and in the beginning there was the Word and the Word was with God, and the Word was God". Arguing with quotations from Psalm 109,3 and the beginning of the Gospel of John, Clement insists in the following lines that the Christian Logos is eternal and therefore previous to everything else. By turning the question of novelty into cosmic terms, Christians managed to combine the positive values of ancientness and novelty, thus satisfying both its Biblical roots and the Greek conceptual categories. *Pulchritudo tam antiqua et tam nova*, said Augustin in a famous passage (*Conf* 10,27). Melito of Sardis praises the Eucharist as a *mysterion* which unites some fundamental opposites, above all the new and the old (vv. 3-46): "...ancient through the Law, new through the Word... for the Law was made Word and the ancient became new".[35]

All these arguments may have solved the polemical and the metaphysical problems caused by the sudden valorization of novelty. However, the anthropological question remained unsolved. Let us turn back to the ideal person addressed by Christian exhortations to conversion. He would have to adore a new God, to practice new rites, and to lead a new life. Polemical literature might argue that the new religion was really more ancient than anything else, but rhetorical and theological plays would not change the main fact. Suddenly human beings were told to look forward for their goal instead of backward. This was one of the main changes in ancient *Menschanschauung* that no covering under Hellenic forms could hide. A whole new notion of the development of history and progress of mankind was surging with this shift of temporal perspective.

The upgrading of newness is also the key of a clear anthropological difference. Philosophy encouraged being a better person by leading a better life. Philosophical transformation was always an improvement of the previous human being. This is clear everywhere, even in parody,

[35] παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον, καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον... καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ παλαιὸς καινός. Cf. the commentary *ad loc.* of O. PERLER in his edition *Meliton von Sardes, Sur la Pâque et Fragments* (Sources chrétiennes, 123), Paris, Cerf, 1966, of the Greek text preserved in three pieces of papyri.

where expressions are exaggerated. Plutarch says, for example: "...the man who is in the eyes of the Stoics worst at morning is, if it happens, best at evening".[36] Even in the most extreme case proposed by philosophy, and that in a layer heavily tainted by religion, i. e., the assimilation to God mentioned above, this change of the mortal nature of human beings is the result of a gradual improvement which culminates in deification. Again, Christianity overtook much of this tradition of improvement. But religious conversion often goes beyond proposing a better life in proposing a change of identity: to become a new person by leading a new life. Though eschatological hopes play an important role, this renovation of identity is often anticipated as the moment of conversion. The old self must die so that the new self lives, says the Letter to the Ephesians (4,22-24). The difference between the better self and the new self is not merely rhetorical. It implies a wholly different anthropological and cosmological view. Again, in the Greek world some precedents of this change of identity may be sought and found.[37] But Christianity managed to turn these obscure and marginal eschatological hopes into the key of understanding of mankind. The theologization of the philosophical tradition of conversion made it possible.

That the primacy of the new over the old is firmly linked to conversion is shown by the fact that the moment that conversion is not an issue, the Christian discourse returns to the traditional values and abandons novelty as a flag to be raised. Theodoretus in the 5th century accuses those who

> ...have abandoned the doctrine that triumphed in the Churches of God Saviour until today, introducing a new (καινήν) and bastard doctrine, contrary to the tradition of the Apostles, and they oppose clearly those who defend the ancient (παλαιά) messages.[38]

When there is no conversion at stake, as it was the case in the triumphant Church of the 5th century, novelty is not a value any more, but a threat, while tradition becomes again a source of authority to guide the life and thoughts of religious people. The tension between novelty and tradition which runs along the history of Christianity until our days is inextricably linked to the importance that conversion has in

[36] PLUTARCH *Stoic absurd poet* 4. Cf. NOCK, *Conversion* (n. 1), p. 183.

[37] For example, some "Orphic" gold tablets proclaim "you have died and you are born today" or "you have become a god, from the man you were". Cf. *Orph. fragm* 488-489 Bernabé.

[38] *Ep* 118,5. the contrast with JULIAN *Ep* 111 quoted above (n. 31) is clear.

each historical moment. And if we turn from the historical collective experiences to the individual ones, perhaps that could be said of the life of every Christian as well.

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Filología Griega y
Lingüística Indoeuropea
28040 Madrid
Spain

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI

BIBLICAL BODY LANGUAGE: THE SPIRITUAL AND THE BODILY RESURRECTION[1]

"How are the dead raised? With what kind of body do they come"?[2] This question of Paul in 1 Corinthians (1 Cor 15,35), undoubtedly reflecting the uncertainty of the Corinthian community, introduces a crucial anthropological theme. What part of the human being, if any, survives death? What does resurrection mean and will it involve the body? Paul's discussion on these matters reveals that the Corinthians – or at least those who Paul particularly had in mind when composing his arguments – had a different understanding of resurrection from Paul.[3] The mutual disagreements were not settled. A generation later, the early Christian teacher who wrote in the name of Paul advises the recipient of his letter to Timothy to avoid the company of Hymenaeus and Philetus: "...who have swerved from the truth by claiming that the resurrection has already taken place" and who are thus "upsetting the faith of some" (2 Tim 2,17-18). Resurrection continued as a major topic of controversy in the second and third centuries.[4] For example, Justin Martyr writes in his *Dialogue with*

[1] This article was reworked during my stay as a research fellow at the Centre for Advanced Study at the Norwegian Academy of Science and Letters in Oslo in fall 2006. I was privileged to work in the research group *Metamorphoses: Resurrection, Taxonomies and Transformative Practices in Early Christianity*, directed by Turid Karlsen Seim. I wish to thank all the participants of the group for all that I learned from them, especially Turid Karlsen Seim, Jorunn Økland, Hugo Lundhaug, István Czachesz, and Vigdis Songe-Møller.

[2] Biblical quotations in this article are according to the *New Revised Standard Version*.

[3] Scholars differ greatly in their views of the Corinthian position; see the overview of different scholarly solutions in C. JANSSEN, *Anders ist die Schönheit der Körper: Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 95-99. Janssen herself refuses to call the Corinthians Paul's "opponents" since Paul addresses them as his ἀδέλφοι which – according to Janssen – gives an impression of a "family affair", a quarrel between siblings (pp. 99-103). However, Paul also calls his partner in dialogue a "fool" (ἄφρων). I return to the question concerning the Corinthians' belief below.

[4] Several treatises were written during that time under the title of "On the Resurrection" or the like. These include, e.g., (Pseudo-)Justin, Athenagoras, and Tertullian. See G. AF HÄLLSTRÖM, *Carnis Resurrectio: The Interpretation of a Credal Formula* (Commentationes Humanarum Litterarum, 86), Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1988; C. SETZER , *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston – Leiden, Brill, 2004, esp. 71-98 and 123-143.

Trypho that there are people "...who are called Christian, but ... who say there is no resurrection of the dead, and that their souls, when they die, are taken up to heaven".[5] Justin himself, with other "straight-thinking" Christians, claims that "there will be a resurrection of the flesh and a thousand years in Jerusalem" (*Dial.* 80,4-5). It was exactly the question of whether there would be a *bodily* resurrection that sparked the most intense debate. Justin is the first author to use the term "resurrection of the flesh" – it does not occur as such in the New Testament or other prior Christian writings.[6] Only gradually did it become the dominant way of talking about resurrection and make its way to the apostolic creed. However, debates continued.[7] The nature of resurrection was controversial since the Christian tradition, reflected in the New Testament writings, was controversial. From the very beginning there were different ways of understanding what the word ἀνάστασις meant.

This diversity of the early Christian resurrection belief is by no means accepted by a common scholarly consent. N.T. Wright has recently devoted over 800 pages in his monograph *The Resurrection of the Son of God*[8] to argue an opposing view. According to him, a characteristic of early Christianity was "...its virtual unanimity about the future hope"[9] – and this hope was bodily resurrection. Only later, from the second century onward, was a new "spiritual" understanding of the word "resurrection" coined.[10] Until that time, the Christians, the Jews and the pagans alike understood the Greek word *anastasis* to mean "...new life after a period of being dead".[11] For the ancients, "resurrection" always denoted a two-step process. It was not "life after death" in general but "...new embodied life which would follow whatever 'life after death' there might be".[12] The first stage after death was non-bodily existence while

[5] Transl. by A. ROBERTS – J. DONALDSON in *ANF 1*.
[6] SETZER, *Resurrection* (n. 4), p. 75.
[7] See C.W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200 – 1336*, New York, Columbia University Press, 1995.
[8] N.T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
[9] *Ibid.*, p. 209.
[10] *Ibid.*, pp. 31, 534-551.
[11] *Ibid.*, p. 31.
[12] *Ibid.*, pp. 82-83. Wright repeats his argument throughout his work to overcome "the loose usage of the word 'resurrection' in contemporary western discussions"; see, e.g., pp. 108-109, 130, 133, 201, 204, 209-10, 215, 218, 226, 314, 330. Cf. his opening statement in N.T. WRIGHT – J.D. CROSSAN, *The Resurrection: Historical Event or Theological Explanation? A Dialogue*, in R.B. STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Minneapolis, Fortress, 2006, 16-47, p. 17.

resurrection was the second stage in a renewed bodily state. To put it bluntly, only a person who first had died could be resurrected.

The ambiguous evidence, however, does not support such an unequivocal interpretation. A close reading of the sources shows that *anastasis*, its cognates, and related terms were used and understood in a variety of ways in antiquity. There are at least three objections against Wright:

1. The verbs ἀνίστημι "to raise up" and ἐγείρω "to wake up" have a broad semantic field and are frequently used, e.g., in the LXX and the New Testament in the sense of bringing someone back to life.[13] This is significant because Wright argues that the different representations of conquering death in pagan tradition, such as resuscitation of someone temporarily dead or apotheosis, are not analogous with resurrection.[14] But if the key terminology is partly the same, how would people have understood a difference between the "resurrection" of Jesus and, say, the "reviving" of Lazarus?[15] For Wright, however, Jesus' resurrection "... is of a very different order from that of Lazarus".[16]

2. In many Jewish sources, the nature of resurrection remains unclear.[17] There are texts that talk about the dead being raised but do not describe how this is accomplished, whether it involves a body or not. Moreover, some texts that seem clearly to talk about a bodily resurrection do not use *anastasis*-terminology to describe it. This terminological ambiguity

[13] 2 Kings 4,31; 13,21; Mark 5,42par.; 9,27; John 11,23-24; Acts 9,40.

[14] WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), pp. 35-84. Another example against Wright's position is Justin Martyr. In his *First Apology*, he draws a parallel between Jesus and "the sons of Zeus" and equates his resurrection and ascension with, e.g., Asclepius' ascension, Ariadne's exaltation to the stars, and the deification of the emperors (*1 Apol.* 21,1-3).

[15] In John 12,1, the evangelist refers to Lazarus with the exact same expression that was commonly used about Jesus in early Christian writings: "Jesus came to Bethany, the home of Lazarus, *whom he had raised from the dead* (ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν)"; cf. John 2,2; Acts 3,15; 4,10; 13,30; Rom 4,24; 6,4.9; 10,9; 1 Cor 15,12.20; 2 Cor 4,14; Gal 1,1; Eph 1,20; Col 2,12; 1 Thess 1,10; 2 Tim 2,8; 1 Pet 1,21.

[16] John Dominic Crossan thinks here along the same lines. He also emphasizes that resurrection is something other than bodily resuscitation. The latter refers, according to him, to people who are saved from death at the last minute or return to life after an apparent death. To make the distinction, Christians proclaimed that the resurrection had happened on the third day – when Jesus had been "definitely dead"; see J.D. CROSSAN, *The Resurrection of Jesus in Its Jewish Context*, in *Neotestamentica* 37 (2003) 29-57, esp. p. 46. But Lazarus had also been three days in the tomb. Was he, then, resurrected or resuscitated? If resurrected, was Jesus not the first one with whose returning from the dead the general resurrection started? If resuscitated, what, then, is the real difference between resuscitation and resurrection?

[17] See further below.

does not permit understanding every occurrence of the word *anastasis* and its cognates as a reference to a *bodily* resurrection.[18]

3. There are examples where resurrection plainly means something other than "life after life after death". One of them is the above-mentioned passage in 2 Timothy (2,17-18) where the writer opposes those Christians who claim that the resurrection has already happened. This is clearly a "spiritual" experience *before* death – not a bodily second stage after death. Given the difficulties of dating many early Christian texts and our inadequate knowledge of their pre-history, it is bold to claim, as Wright does, that this kind of understanding of resurrection was a novelty of the second century.[19] Moreover, the idea of resurrection taking place before death occurs already in earlier texts, most notably in Col 2,12: "...when you were buried with him in baptism, you were also raised with him (συνηγέρθητε) through faith in the power of God, who raised him from the dead (ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)".[20] The writer of the letter to Colossians – whom Wright takes to be Paul[21] – clearly has no difficulties in talking about resurrection both as a pre-death and a post-death incident.

All this shows that there was much more variety in talking about resurrection in antiquity than Wright allows.[22] "Resurrection" was an ambiguous word from the beginning. To show this I first take a look at Jewish sources. While many Jewish sources bear witness to the fact that belief

[18] *Contra* WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), p. 314: "There was, in any case, no indication in Judaism either before or after Paul that 'resurrection' could mean anything other than 'bodily' ... When Paul said 'resurrection', he meant 'bodily resurrection'".

[19] Wright himself opens his discussion concerning "resurrection as spirituality" in Nag Hammadi and related writings by stating: "...we do not know when these documents were written, or what the likely pre-history either of the texts, or the ideas which they contain, may have been", p. 534.

[20] Cf. John 5,24: "...anyone who hears my word and believes him who sent me has eternal life, and does not come under judgement, but has passed from death to life".

[21] WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), p. 236. He explains the use of resurrection language in this passage as metaphorical: "Throughout this sequence of thought, the *present* metaphorical 'resurrection' of Christians, replacing the metaphorical usage in some Jewish texts, denotes their status 'in the Messiah' who has himself been concretely raised from the dead; and it takes it meaning from the fact that it anticipates their *future* literal 'resurrection', their eventual sharing of the Messiah's glory" (pp. 238-239, emphasis in original). But if this is so, how can one know when "resurrection" is used metaphorically and when in a concrete, literal sense?!

[22] Cf. A.F. SEGAL, *The Resurrection: Faith or History?*, in R.B. STEWART (ed.), *Resurrection* (n. 12), pp. 121-138. He states, "Belief in the fleshly resurrection of Jesus is only characteristic of the Gospels, less so of Paul. And it was completely uncharacteristic of the mystics and Gnostics who were certainly numerous in the early life of the church" (p. 121).

in resurrection grew stronger before the turn of the era, many of them remain ambivalent concerning the precise nature of resurrection. Second, I analyze the tradition concerning Jesus' resurrection. This appears to be polyvalent as well. Even those gospels where the reality of Jesus' resurrection and the tangibility of his body are emphasized contain opposing features. Third, Paul, our earliest witness, insists on a bodily resurrection but this body is thoroughly transformed and thus different from the present, earthly body. Lastly, all "bodily" language does not necessarily refer to a bodily understanding of resurrection. Even in those sources – including both Christian and Jewish but most notably pagan sources – where the afterlife is clearly reserved for the souls only, these souls are "somatized",[23] i.e., depicted in "corporeal", bodily terms.

This brings us to the tricky question of body/soul dualism in the ancient world. As many scholars have pointed out, even though the dichotomy between body and soul was also maintained in ancient texts, it does not correspond to our way of conceiving the same dichotomy.[24] According to ancient thought, the soul as well as the body was material. The soul was made of matter, only of a finer matter than a body, such as fire, ether or atoms. This, however, did not mean that the soul was thought to be corporeal, for "material" for the ancients did not mean the same as "corporeal" nor "immaterial" equal "incorporeal".[25] The soul was different from the body and thus incorporeal, yet it occupied space and was material. Even Plato, who makes a sharp distinction between body and soul, does not understand them as representing different realms (such as physical and spiritual or material and immaterial) but as different parts of one spectrum.[26] Sometimes a sharper distinction was drawn between different levels of the soul than between body and soul.[27] This does not mean that there was no distinction between body and soul.[28] A body was a body and did not survive death in any form as most philosophers would claim the soul did. But souls did not lose their materiality in the hereafter, even

[23] The expression "somatized souls" is coined after BYNUM, *Resurrection* (n. 7), p. 14. See also her discussion of the "somatomorphic" soul, pp. 279-317.

[24] D. B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven, CT – London, Yale University Press, 1995; C.W. BYNUM, *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective* in *Critical Inquiry* 22 (1995) 1-33, esp. pp. 13-14.

[25] For a discussion, see MARTIN, *Corinthian Body* (n. 24), pp. 6-15.

[26] *Ibid.*, pp. 11-12.

[27] For the different parts of the soul in Plato and Platonic tradition, see the articles of P. VÄHÄKANGAS and G.H. VAN KOOTEN in this volume.

[28] A. A. LONG, *Soul and Body in Stoicism* in *Phronesis* 27 (1982) 34-57; MARTIN, *Corinthian Body* (n. 24), pp. 115-116.

though they were incorporeal since the bodies they once occupied were buried in graves.

Resurrection in Jewish sources

In the words of John Dominic Crossan, "Jesus not only lived and died as a Jew, he also rose as a Jew".[29] It is the contemporary Judaism and its ideas of resurrection and life after death that forms the immediate context for understanding the resurrection belief in early Christianity. A quick look at the sources suffices to reveal a plethora of different views within Judaism in the second temple period, ranging from a practical non-existence to the resurrection of the body and the exaltation of the spirit or soul.[30] Resurrection was just one way of describing what happens after death and *bodily* resurrection was just one way of depicting resurrection.[31]

It is well known that belief in resurrection is all but absent in the Hebrew Bible. Most of the references to the dead coming alive again are metaphorical descriptions of the restitution of Israel, as in the famous scene of the dry bones awakening in Ezek 37 and, supposedly, the joyful declaration in Isaiah: "Your dead shall live, their corpses shall rise.

[29] CROSSAN, *Resurrection* (n. 16), p. 29.

[30] These are studied extensively in several publications. Some of the best treatments include H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15* (ConBNT, 7:1), Lund, CWK Gleerup, 1974; A.J. AVERY-PECK – J. NEUSNER (eds.), *Judaism in Late Antiquity 4: Death, Life after Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity* (HO 1: Der Nahe und Mittlere Osten, 49), Leiden, Brill, 2000. For additional references, see O. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus,* Brill, Leiden, 2007, pp. 119-154

[31] Here I concentrate on the sources that use *anastasis* terminology or otherwise talk about resurrection. In many writings, resurrection is not mentioned but life after death is described as a heavenly exaltation of "souls" or "spirits"; see, e.g., Wis, 4 Macc, *TAbr*, *ApAbr*, *2 En* and the writings of Philo. Other texts, such as Jdt, *LetAris*, Bar, 1 Macc, 3 Macc, 3 Ezra, *4 Bar*, and *MartIsa* do not mention any conscious life after death apart from the existence in Hades. Jewish epitaphs also confirm this diversity; see P.W. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)* (CBET, 2), Kampen, Kok Pharos, 1991. All this shows that belief in resurrection was far from being an established doctrine in the second temple Judaism. Philo is especially interesting for our discussion since nowhere in his voluminous writings does he mention the resurrection belief. This is striking because as an educated Hellenistic Jew he must have known texts such as 2 Macc and Dan 12; cf. CAVALLIN, *Life after Death* (n. 30), p. 139. One explanation for Philo's silence might be that he found the idea of resurrection too insignificant even to polemicize and refute, even though this cannot be definitely proved.

O dwellers in the dust, awake and sing for joy! For your dew is a radiant dew, and the earth will give birth to those long dead" (Isa 26,19).[32] These and other similar passages were easily read as references to a literal resurrection, after such a belief had gained sufficient ground.[33] However, the only passage that is almost universally[34] accepted as referring to resurrection is Dan 12,2-3:

> Many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt. Those who are wise shall shine like the brightness of the sky, and those who lead many to righteousness, like the stars for ever and ever.

According to the passage, at least some ("many") of the dead will be awakened into life – but even here the more precise meaning of "resurrection" remains ambiguous. The reference to "dust" seems to indicate a bodily resurrection[35] but the following description of the wise and of those who lead others to righteousness shining bright like the stars would better correspond to a heavenly exaltation.[36] If the "many" and the "wise" are the same people, it seems as if the resurrection means elevation of the righteous ones among the stars, that is, to the "heavenly bodies".[37]

Many post-biblical texts are similarly ambiguous. Clear claims for a *bodily* resurrection occur quite seldom, most notably in *2 Maccabees* where the resurrection of the body functions as a recompense for martyrdom.

[32] Scholars are nearly unanimous in understanding Ezek 37 as a metaphor for Israel's restoration after exile. This reading is also accepted by WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), pp. 119-121. The opinion concerning Isa 26,19 is, by contrast, divided. Scholars who read it as a reference to a literal resurrection include, e.g., É. PUECH, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* (EBib Nouvelle série, 21), Paris, Gabalda, 1993, pp. 71-72, and WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), p. 117. For a dissenting view, see, e.g., J. DAY, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient* Israel, in J. BARTON – D.J. REIMER (eds.), *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, GA, Mercer University Press, 1996, pp. 231-257, esp. 243-245, and A.F. SEGAL, *Life after Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York et al., Doubleday, 2004, pp. 259-261.

[33] CROSSAN, *Resurrection* (n. 16), p. 37.

[34] One of the few scholars to my knowledge to deny this in the LXX version of Daniel is A. VAN DER KOOIJ, *Ideas about Afterlife in the Septuagint* in M. LABAHN – M. LANG (eds.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum and Christentum* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, pp. 87-102, esp. 99-102.

[35] CAVALLIN, *Life after Death* (n. 30), p. 27; WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), p. 109.

[36] Cf. J.J. COLLINS, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress, 1993, p. 392.

[37] Wright objects to this interpretation; see WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), pp. 110-115. In his reading, the righteous are not said to turn into stars but to be like stars, that is, in a leading position among the resurrected ones. This is certainly a possible interpretation – but not the only possible one.

Since the martyrs have been bodily tortured, they must be bodily vindicated after death.[38] Other texts that talk about bodily resurrection using the verbs *anistemi* and *egeiro* and their cognates include the *Apocalypse of Moses* (41,3; 43,2), Pseudo-Philo (e.g., 3,10; 19,12-13; 23,13; 32,13),[39] and the *Testaments of the Twelve Patriarchs* (*TSim* 6,7; *TJud* 25,1-4; *TZeb* 10,2).[40] In all these texts, however, other kinds of understandings of the afterlife appear side by side with bodily resurrection.[41] 4 Ezra and *2 Baruch* also refer explicitly to bodily resurrection but in these texts, it is rather an intermediary phase before the ultimate goal, which is a transformed reality.[42] The future life is depicted as a *three*-stage process: at death, the body will decay but the soul survives and enters otherworldly chambers to wait until it will be reunited with the body at the judgment. This second stage, the resurrection of the body is necessary so that the living and the dead may recognize each other and see who will be rewarded and who will be punished. After recognition and judgment, a third stage begins. All will be changed: the wicked will become more evil, the righteous more splendid and glorified. Thus, the ultimate goal is an elevated, transformed existence that seems to have only little, if anything, to do with the present, earthly body.

In another set of texts, resurrection is mentioned but nothing more precise of its nature is told. In the Book of the Watchers, the first part of *1 Enoch*, Enoch gets to see an underworld storage for the souls or spirits of the dead (chap. 22).[43] The righteous and evil spirits are separated from each other to wait for the "great day of judgment" when they apparently will be resurrected. However, resurrection is mentioned only once -- and

[38] CROSSAN, *Resurrection* (n. 16), p. 42. However, martyrdom and bodily resurrection are not always combined. For example, 4 Maccabees relates basically the same stories of martyrdom as 2 Maccabees but is suspiciously silent about any kind of resurrection. The reward of the martyred righteous is spiritual immortality.

[39] Cf. 4 Ezra 4,42-43; 7,32; *2 Bar* 11,4; 21,23-24; *1 En* 51,1 where the idea of the dead sleeping in the earth until the time of resurrection when God shall raise them also appears.

[40] Most of the references to resurrection are ambiguous as such ("I shall arise in gladness", etc.) but the context seems to imply a bodily resurrection and life on a renewed earth.

[41] *ApMos* 32,4 describes how Adam's spirit leaves the body at death and goes to its maker; *LAB* 33,5 promises that the righteous "will be like the stars of heaven"; and *TestBenj* 10,6-8 depicts resurrection in heavenly, transcendent terms.

[42] 4 Ezra 7,26-115; 2 *Bar* 50-51; cf. *1 En* 51-63 where, however, no explicit resurrection terminology is used.

[43] *1 En* 22. In the Greek fragment, both the word ψυχή and the word πνεῦμα are used. Once a compound τὰ πνεῦματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν occurs.

in relation to the wicked spirits in v. 13b: "they will not be visited with vengeance on the day of the judgment, nor will they be raised (μετεγερθῶσιν) from here". Nothing is said of the body. Similarly in the last chapters of *1 Enoch*, the so-called Epistle of Enoch, resurrection language is used but without any mention of the body. The context describes a glorified, heavenly existence; it is the *spirits* of the righteous who will live and rejoice.[44] Similar ambiguity appears in other texts as well.[45]

But there is still more variation within early Jewish resurrection beliefs. In some texts, bodily resurrection is described without *anastasis* language but other expressions are used. For example, describing the Pharisaic view, Josephus talks about the souls of the righteous "passing into another body (μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα; *BJ* 2,163)", "taking their abode again in chaste bodies (ἁγνοὶς πάλιν ἀντενοικίζονται σωμασιν; *BJ* 3,374)", and having "an easy passage to a new life" (ῥαστώνην τοῦ ἀναβίουν; *Ant* 18,14) *Pseudo-Phocylides* speaks of the remains of the departed coming "soon to the light again out of the earth (καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπιζόμενον ἐς φάος ἐλθεῖν; 103-104)".[46] The *Sibylline Oracles* describe bodily resurrection as a new creation: "God himself will again fashion the bones and ashes of men and he will raise up mortals again (στήσει δὲ βροτοὺς πάλιν) as they were before" (4,181-82).[47]

In some texts, resurrection language refers to something other than what Wright calls "life *after* life after death".[48] A most intriguing writing in this respect is *Joseph and Aseneth* where the conversion of Aseneth is described as a kind of resurrection experience. The heavenly messenger tells Aseneth: "From today, you will be renewed (ἀνακαινισθήσῃ) and formed anew (ἀναπλασθήσῃ) and made alive again (ἀναζωοποηθήσῃ)".[49] In another passage describing a curious incident about the death and revivification of a swarm of bees, the very verb *anistemi* is used: "And those [bees] who wanted to injure Aseneth fell to the ground and died. And the man stretched out his staff over the dead bees and said

[44] *1 En* 91,10; 92,3-4; 103,4; 104,2.

[45] *PsSol* 3,10-12; *TJob* 4,9, cf. 40,4, perhaps also *Jub* 23,30-31 even though, in my opinion, this passage does not necessarily speak about life after death. For a dissenting opinion, see CAVALLIN, *Life after Death* (n. 30), pp. 36-38.

[46] This quite literalistic resurrection language is combined with body-soul dualism and heavenly exaltation; cf. 107-108.115.

[47] Transl. by J.J. COLLINS.

[48] Cf. n. 12 above.

[49] *JosAs* 15,5. Transl. by C. BURCHARD.

to them, 'Rise (ἀνάστητε) you, too, and go away to your place'. And the bees who had died rose (ἀνέστησαν) ...".[50]

In summary, resurrection in Jewish sources is only one way of envisioning what happens to the righteous after death. It often involves the body but some texts are ambivalent and seem rather to depict "resurrection of the spirit or soul".[51] Moreover, bodily resurrection can be described by using expressions other than *anastasis* and the like. These words, by contrast, can also mean other things than the second, bodily stage after death. All this shows that there is no certainty that *anastasis* for the ancients always meant bodily resurrection.

The Tradition Concerning Jesus' Resurrection

When the followers of Jesus began to proclaim that their master had been resurrected, they could not escape this ambiguity in the terminology they used. From the earliest sources on, we find a variety of ways in which the resurrection of Jesus, on the one hand, and the general resurrection of the believers, on the other, was envisioned and understood.[52] The earliest witness, the apostle Paul is very vague as to the resurrection body of Jesus. He knows some tradition of Jesus' burial (cf. 1 Cor 15,4) but keeps silent about any tradition concerning the empty tomb. According to his testimony, Christ "appeared" (ὤφθη) first to Cephas, then to the twelve, then to more than five hundred brothers, to Jacob and the apostles, last of all, to Paul himself (1 Cor 15,5-8). In all these cases, Paul uses the technical term of appearance. Whether this was a bodily encounter or a vision of light and hearing of a voice, as Luke recounts in Acts (9,3-6; 22,6-11; 26,13-18), or something else, remains obscure. Moreover, Paul also talks about the resurrection of Jesus using language of exaltation – or this seems to be the simplest and most compelling way of reading the so-called Christ-hymn in Philippians where Paul only mentions the death of Christ and his exaltation but nothing concerning resurrection (Phil 2,6-11). It seems that Paul did not clearly distinguish the two.[53] Had

[50] *JosAs* 16,22-23. A similar use of the verb *anistemi* is found in Recension B of the *Testament of Abraham* (B 14). In the story, Death reveals itself and shows how ugly it is. Abraham's servants die because of their fear of death but Abraham prays to God who revives them (Ἀβραὰμ ηὔξατο πρὸς κύριον, καὶ ἀνέστησεν αὐτούς).

[51] CAVALLIN, *Life after Death* (n. 30), p. 42.

[52] Cf. SEGAL, *Resurrection* (n. 22), p. 134.

[53] *Contra* WRIGHT, *Resurrection* (n. 8), pp. 227-228.

Paul been the only early Christian witness, the belief in the bodily resurrection of Jesus would hardly have developed.

The gospel tradition, however, depicts the resurrection of Jesus in clearly bodily terms. Both Luke and John report Jesus' appearing to his disciples and eating in front of them (Luke 24,36-43; John 21,1-14.). Especially in the Lukan account, the eating serves as a sign that Jesus is no ghost but is truly risen. According to the story, the disciples are terrified at first, thinking that they are seeing a ghost. Jesus soothes them and says: "Look at my hands and my feet; see that it is I myself. Touch me and see; for a ghost (πνεῦμα) does not have flesh and bones as you see that I have" (Luke 24,39). While the disciples are still disbelieving, he asks for a piece of broiled fish and eats it in their presence. Now, this is certainly real earthly life and real bodily resurrection – with apparently functioning alimentary organs.

But side by side with the "physicalist" view of Jesus' resurrection, there also occur more "spiritualist" features.[54] When Jesus appears to his eleven disciples, he suddenly stands among them (Luke 24,36).[55] Apparently, the flesh and bones of the resurrected Jesus who walks through walls are not of an ordinary type. Little wonder that the disciples took him for a ghost! Similarly, John makes the resurrected Jesus appear to the disciples who are staying behind locked doors (John 20,19.26). Even though he commands Thomas to reach out his hand and touch him, in the previous story of Jesus and Mary Magdalene at the tomb, he expressly *forbids* her to touch him (John 20,17). The juxtaposition of these two contradictory views is hardly accidental. It reveals that different interpretations concerning Jesus' resurrection existed from the earliest times on.

It seems that, in the case of Luke at least, the emphasis on Jesus' bodily resurrection has to do with Luke's overall understanding of Jesus' death as a martyr's death. As already seen, some early Jewish texts, most notably 2 Maccabees, link bodily resurrection closely with martyrdom. In Luke's view, Jesus dies as an innocent victim of a miscarriage of justice[56] like the prophets before him (Luke 11,47-51; 13,33-34; Acts 7,51-52). The resurrection, then, means his vindication by God. Part of this vindication is receiving back the body that was wrongfully taken away from him.

[54] BYNUM, *Resurrection* (n. 7), pp. 4-5. Cf. P. PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London: Geoffrey Chapman, 1984, pp. 149-151.

[55] See also the preceding Emmaus story (Luke 24,13-35) where Jesus likewise appears and disappears in a supernatural way.

[56] B.D. EHRMANN, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2000, 2nd ed., p. 133.

Moreover, Luke carefully distinguishes resurrection from exaltation.[57] The latter happens only at the ascension, forty days after the resurrection. After the ascension, Jesus is no longer seen bodily. According to Acts, when Paul encounters the resurrected Jesus, he sees a light and hears a voice and in the vision of Stephen, Christ appears as the apocalyptic Son of Man in the glory of God, not as the earthly Jesus (Acts 7,55-56).

In dealing with resurrection, the author of Luke-Acts faces the problem of the time that has gone by. The earlier Christian generation had no difficulties in proclaiming Jesus' resurrection as a prelude to the general resurrection which is yet to follow (cf. 1 Cor 15,20). For Paul and his contemporaries, Jesus' resurrection meant that the general resurrection had begun and they claimed that it would soon be followed by the resurrection of all believers. The idea of Jesus' being the first among many to rise from the dead also appears once in Acts (26,23) but the link between the general resurrection, and Jesus' resurrection, the first act in this cosmic drama, was less evident for Luke's generation. There are indications that the author of Luke-Acts acknowledged that there is a tension between the belief that Jesus had *already* risen from the dead on the one hand, and the future resurrection of the believers on the other hand and tried to minimize it by obscuring the distinction between the two.[58] Moreover, the author nowhere claims that the general resurrection will happen in a bodily form because of Jesus' bodily resurrection. As Setzer has pointed out, "While bodily resurrection is a natural conclusion from the belief in Jesus' bodily resurrection, it is not a necessary one".[59] In Luke-Acts, the bodily resurrection is an intermediate phase in Jesus' final vindication and exaltation in heaven. There is no telling if the author envisioned the general resurrection in similar, bodily terms.

The General Resurrection: Paul and the Spiritual Body

If the gospel tradition, then, tells us (partly at least) that Jesus was bodily raised but keeps silent concerning the form in which the general resurrection will happen, Paul has it the other way around. He is quite unclear as to how he sees the resurrection of Jesus as the vague language of

[57] T.K. Seim, *In Heaven as On Earth? Resurrection, Body, Gender and Heavenly Rehearsals in Luke-Acts* in K.E. Børresen (ed.), *Christian and Islamic Gender Models in Formative Traditions* (Studi e Testi Tardoantichi, 2), Rome, Herder, 2004, pp. 17-41, esp. 35-39.

[58] Cf. Setzer, *Resurrection* (n. 4), pp. 19.30-32.

[59] *Ibid.*, p. 126.

"appearance"[60] shows but quite clear that the resurrection of the believers will take place in bodily form – as he claims in his discussion in 1 Corinthians 15.[61]

Paul reveals frustratingly little about the views he is opposing but two points can fairly reliably be made. First, there are some people in Corinth who think that "there is no resurrection of the dead" (v. 12). Secondly, there is uncertainty concerning the resurrection of the body (v. 35). Whether these Corinthians rejected life after death in all forms, or believed that the spirit or soul alone would survive death or interpreted resurrection as a spiritual experience and considered themselves already resurrected, remains unclear.[62] One possible, and in my view convincing solution is to read these pieces of information to mean that these Corinthians were puzzled by the return of the body and rejected resurrection since they found the idea of receiving the flesh back vulgar and detestable.[63] Perhaps they were using similar arguments to those that can be found in some later Christian writings: How can a body that has been dissolved be restored? Will the moral infirmities of the weak flesh be raised as well? What about the physical weaknesses – will a one-eyed rise one-eyed and a lame lame? Is it not ridiculous to think that the body will receive all its members back even though the resurrected ones are "like angels in heaven" and do not need sexual or alimentary organs?[64]

This would explain why Paul calls his partner in dialogue a "fool" (v. 36) and makes a sharp distinction between the resurrected body and the earthly flesh. He declares that "flesh and blood cannot inherit the kingdom of God".[65] Bodily resurrection is not a resuscitation of a corpse, a recovery of the present body. On the contrary, the resurrection means a metamorphosis, a transformation into a "spiritual" or "pneumatic" body (σῶμα πνευματικόν; v. 44) that has very little to do with the present body. The earthly body is characterized by corruption, dishonor, and weakness; the resurrected body by incorruption, glory, and power (vv. 42-43). Somehow this new spiritual body still represents the same person, as the seed and plant metaphor indicates (vv. 36-38).[66] Even

[60] See further above.

[61] My discussion concerning the chapter owes a great deal to Martin's superb analysis: MARTIN, *Corinthian Body* (n. 24), pp. 104-136.

[62] Cf. n. 3 above.

[63] Cf. JANSSEN, *Anders ist die Schönheit der Körper* (n. 3), pp. 104-106.

[64] See Ps-Justin *Res.*, 2–4; Athenagoras *Res.* 3-4.7.9; Tertullian *Res.*, 57.60.

[65] 1 Cor 15,50.

[66] In Paul's sowing metaphor, what is sown is a seed and what is raised is a body (σῶμα). Thus, the flesh that is buried constitutes the seed, what rises is something else.

though an acorn does not resemble an oak tree, there is a physical continuity between the two. On the other hand, "we will all change" as Paul declares (v. 51). In the resurrection, it is still "us" but in a radically transformed form.[67]

Thus, Paul's insisting on bodily resurrection on the one hand and declaring that "flesh and blood cannot inherit the kingdom of God" on the other, are not as contradictory as it might first appear.[68] The resurrection body, according to Paul, in no way resembles "flesh and blood". It is important to note the terminological distinction between σῶμα and σάρξ. While Paul sometimes uses both words to denote the "physical body" (as in v. 44), the first one is also used, e.g., for celestial bodies, the sun, the moon, and the stars. In fact, one metaphor Paul uses for the new body is a star (vv. 40-41). It is possible that Paul's idea of a resurrection body was not far from the popular Hellenistic concepts of astral immortality.[69] Be that as it may, it is clear that Paul did not anticipate a renewed earthly life with renewed earthly bodies. The resurrection would bring about a radical change in which the body will be transformed to be composed only of the incorruptible, immortal, pneumatic side, while flesh and blood, the corruptible, mortal, and physical side of the body, will disappear.[70] Put in post-Cartesian parlance, despite the "body language", Paul seems to envision a "spiritual" resurrection, not that of the flesh.

Paul does not expect all to be raised. The resurrection only means a new glorious state for the righteous. Paul is very unclear as to what will happen to the ungodly. They will face the wrath of God (Rom 2,8), and their end will be death and destruction (Rom 6,20-23; 9,22; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; Phil 1,28; 3,19). Moreover, it is the *dead* who will be raised. Paul anticipated the general resurrection to occur at any moment, certainly before his own death, as is indicated by his words "We will not all die, but we will all be changed, in a moment, in the twinkling of an eye, at the last trumpet. For the trumpet will sound, and the dead will be raised imperishable, and we will be changed" (1 Cor 15,51-52). Those,

[67] BYNUM, *Resurrection* (n. 7), p. 6.

[68] There are many ways to try to overcome the difficulty posed by this verse to the belief in bodily resurrection. For some of the attempts in patristic times, see O. LEHTIPUU, *"Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God:" The Transformation of the Flesh in the Early Christian Debates Concerning Resurrection*, in T.K.SEIM – J. ØKLAND (eds.), *Metamorphoses: Resurrection, Taxonomies and Transformative Practices in Early Christianity*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 147-168.

[69] Thus MARTIN, *Corinthian Body* (n. 24), pp. 117-120.

[70] *Ibid.*, p. 128.

like Paul, who are still alive when the "last trumpet" sounds, are in no need of resurrection; yet, they are in need of transformation. What is important, then, is not the resurrection as such but the outcome, the glorious existence. The resurrection is the means by which those already dead may participate in the new life.

Somatized Souls in the Hereafter[71]

Another reason for the ambiguity of ancient "body language" is the observation that everything that looks bodily and corporeal is not necessarily what it seems. In countless ancient (and modern, for that matter) stories,[72] disembodied souls were depicted in bodily terms, as if they had a physical form. As early as in the Homeric epics, the flittering shades of the dead are seen as images (εἴδωλον) that resemble the deceased persons while alive (e.g., *Il.* 23,66-67). However, even though the souls bear all the characteristics of the once living person – including scars from the wars, for example – they are mere insubstantial phantoms who cannot be touched (*Il.* 23,99-101; *Od.* 11,204-208).[73]

The reasons why poets somatized the souls in this way are many. One ancient witness, namely Cicero, tells us "...the reason was that they were unable to grasp the conception of souls living an independent life and tried to find for them some sort of appearance and shape" (*Tusc.* 1,16,37).[74] Another important reason was the need to recognize the souls. How could a living person know who the ghost was who visited her or him, if the ghost did not look like the person while alive? For example, Propertius, the Latin poet from the first century BCE, describes how his dead love, Cynthia, visits him with the same looks, the same eyes and hair as she had when carried to her grave. Yet her clothing bears marks of fire, the water of Lethe has withered her lips and the bones in her brittle hands rattle (*Elegy* 4,7). The somatizing of the souls can also be seen as arising from the above-mentioned fact that the soul was understood to have been made of matter. Since the souls were material they could be

[71] For a fuller discussion with additional examples, see LEHTIPUU, *Afterlife Imagery* (n. 30), 223-230.

[72] These include, e.g., many ghost stories. Bynum relates this phenomenon only to the Middle Ages but it was extremely common already in antiquity; BYNUM, *Resurrection of the Body* (n. 7), p. 14; *Why All the Fuss* (n. 24), p. 19.

[73] See J.N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983, pp. 76-79.

[74] Transl. by J.E. KING.

described in bodily terms.[75] The body had an effect on the disembodied soul that continued living after death since the dead appeared in the same form in which they died. That is why dead bodies were sometimes mutilated to create dishonor for them in the other world or to disable them from disturbing the living, or for both reasons.[76]

A few examples must suffice to illustrate the matter. Virgil (1st century BCE) follows Homer in describing the souls of the dead as impalpable shadows. Like Odysseus who tried in vain to embrace his dead mother, Aeneas strives to throw his arms around his father. But his soul flees from his hands like "...a wisp of wind or the wings of a fleeting dream" (*Aen.* 6,700-702). However, the otherworldly punishments and rewards of these shades are described as if they had a body. The tormented are scourged and drag their chains while the blessed dead enjoy feasts on the grass, do sports, wrestle and dance while some have their weapons, chariots and horses (*Aen.* 6,557-558.642-657).[77] All this without a body! A similar view is satirized in many writings of Lucian (2nd Century CE). In the *Dialogues of the Dead*, for example, he makes fun of the sufferings of Tantalus. Menippus, who is visiting Hades, encounters Tantalus crying because of his thirst. Menippus asks him why he needs to drink if he no longer has a body. He reminds him that his body that could feel hunger and thirst is buried in Lydia and he is just a ψυχή. Tantalus answers that that is exactly his punishment – his soul is thirsty as if it were a body (*Dial. mort.* 7). In the *True Story,* Lucian claims to report his fantastic adventure that takes him, among other places, to the Isle of the Blessed. The dead residing there do not differ from the living visitors who eat the same food, drink the same wine, and participate in all the activities of the dead. The only difference is that, if someone touched the dead, one would realize that they did not have a body, even though they looked exactly as if they had (*Ver. hist.* 2,12).

In many Jewish accounts, too, rewards and punishments in the afterlife seemingly involve a body; yet, the same writings make clear, it is only souls that are meant. The wicked are burned or otherwise tortured, for example, in different parts of the *1 Enoch* (the Book of the Watchers and

[75] Cf. TERTULLIAN who writes (*Res.* 17): "...the soul is corporal, having its own particular kind of substance and solidity by which it is capable both of perception and of suffering" (transl. by EVANS).

[76] S.I. JOHNSTON, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 156-159.

[77] Cf. G.J. RILEY, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Minneapolis, Fortress, 1995, pp. 55-58.

the Epistle of Enoch; *1 En* 22,11; 103,7-8), and several other pseudepigrapha[78]. Terrible-looking angels beat the evil souls with fiery scourges in the descriptions of the *Testament of Abraham* (A 12,1-3) and the *Apocalypse of Zephaniah* (4,1-7).[79]

The same imagery came to good use in Christian tradition. Both the ever-consuming fire for the wicked and the Messianic banquet for the righteous are commonplaces in Christian accounts of the afterlife. As the above discussion has made clear, neither necessarily involves the idea of a bodily punishment or reward. In other words, when in the synoptic tradition, Jesus compares the kingdom of God to a banquet with the patriarchs, as in the well-known saying "many will come from east and west and will eat with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven" (Matt. 11,8; cf. Luke 13,28-29), he – or the evangelist – does not have to think of resurrected bodies or an earthly paradise. Similarly, when Jesus predicts at the last supper that "I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes" (Luke 22,18; cf. Matt 26,29; Mark 14,25) he is not necessarily referring to an earthly kingdom. If the pagan writers who certainly envisioned the dead as souls only, could depict them as feasting, eating, and drinking, why not the Christians as well?

Concluding Remarks

If different early Christian writers conceived resurrection in different ways and mutually contradictory interpretations were rooted in the earliest Christian proclamation, what explains the triumph of the belief in the resurrection of the flesh? The answer would require a study of its own; here I can only provide some tentative remarks. Scholars have given several different answers to this question such as the impact of martyrdom[80] or of millenarian thinking.[81] While both quite likely gave a boost

[78] E.g., such as 4 Macc 9,9; LAB 23,6; 38,4; 44,9; 63,4; *SibOr* 2,290-305; 4,43; *ApAbr* 15,6; 31,2-3; *ApZeph* 6,2; *JosAs* 12,11. All of these passages refer to a burning fire except *1 En* 22,11 that speaks more vaguely of "this great pain".

[79] In the last mentioned writing, Zephaniah is said to observe how some of the tormented ones have hair and bodies. His angelic guide gives no other explanation for the sight than: "The Lord gives them bodies and hair to them as he desires" (*ApZeph* 10,12-14; transl. by O.S. WINTERMUTE). The passage has a close affinity with 1 Cor 15,38 where Paul, discussing the resurrection body, declares: "But God gives it a body as he has desired, and to each kind of seed its own body". This might be a sign of a Christian origin or redaction of *ApZeph*.

[80] BYNUM, *Resurrection* (n. 7), pp. 50-51.

[81] J.G. DAVIES, *Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh* in *JTS* 23 (1972) 448-455, esp. 449-450.

to the belief in bodily resurrection, not all of its promoters faced persecution or were millenarians.[82]

It seems to me that one reason for adopting and defending the view is the fact that the belief in bodily resurrection served important functions in the identity building of the early Christians. As Claudia Setzer puts it, "resurrection is more than a single, curious belief; it functions as a shorthand for an interlocking web of values, a condensation symbol that helps to construct community".[83] Resurrection belief helped the early Christians to clarify and build their self-understanding in a pagan society where they were in a minority. However, it was not only the accusations of the non-Christian outsiders that fostered resurrection belief. In my view, it was first and foremost an inner-Christian debate. It was the *insiders*, that is, other Christians with diverging beliefs who compelled many writers to cling tooth and nail to their interpretation.[84] The argumentation in many early Christian writings shows that they were first and foremost addressed to a Christian audience.[85] Tertullian, for example, makes belief in resurrection of the flesh into a dividing-line between true and false Christians. In his view, to be a Christian means believing in the resurrection, and anyone who denies the resurrection of the flesh by arguments that non-Christians use cannot be a Christian (*Res.* 3,5). In the course of time, "resurrection of the flesh" proved a powerful symbol and a useful weapon for the self-definition and the identity of all those who counted themselves within the true church, among the true followers of Christ.

Department of Biblical Studies Outi LEHTIPUU
P.O. Box 33
00014 University of Helsinki
Finland

[82] Other possible explanations are found in BYNUM, *Resurrection* (n. 7), 26-27.

[83] SETZER, *Resurrection* (n. 4), p. 144.

[84] While many scholars acknowledge this, they seem to emphasize the role of the pagan interlocutors and downplay the importance of differently believing Christians. See M. HENGEL, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER (eds.), *Auferstehung – Resurrection: The Fourth Durham – Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 121-183, esp. 143; SETZER, *Resurrection*, (n. 4), p. 99.

[85] Both Pseudo-Justin and Tertullian, for example, use mainly Biblical arguments that would make little sense for a non-Christian audience.

SEPULKRALE ANTHROPOLOGIE

Einleitung

Ein wichtiges Thema in den griechischen Grabinschriften ist das Schicksal des Menschen nach dem Tod: Was ist am Menschen vergänglich, was bleibt und in welcher Form bleibt es bzw. lebt es weiter?

Dieses Thema ist indes nicht nur von religionsgeschichtlichem oder religionswissenschaftlichem, sondern auch und besonders von *anthropologischem* Interesse. Dieser Gegenstand begegnet ebenfalls im Neuen Testament, in dem die verschiedenen Autoren ihre je eigenen eschatologischen Standpunkte formulieren und schriftlich zum Ausduck bringen. Eine einheitliche bzw. für alle ntl. Schriften gleiche eschatologische Anthropologie zu entwerfen, war – realistisch gesehen – in der Zeit der Entstehung des Neuen Testaments nicht möglich. So etwas wäre indes auch kaum zu erwarten, spiegeln doch auch die Zeugnisse der antik-griechischen Umwelt, wenn nicht völlig gegensätzliche, so doch sehr unterschiedliche Konzeptionen wider. Trotzdem wird ersichtlich, dass die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen am Ende der hellenistischen Epoche und in der Kaiserzeit einander recht nahe standen.

In dieser Studie möchte ich zeigen, wie die eschatologischen Vorstellungen der Grabinschriften die Anthropologie beinflusst haben bzw. welche anthropologischen Vorstellungen jener Zeit die Grabinschriften wiedergeben *und* wie die ψυχή und der Leib nach dem Tode zusammen vorstellbar sind.

1. Sepulkrale anthropologische Bezeichnungen für die ψυχή

Die griechischen Grabinschriften zeigen ein sehr interessantes Bild:

a) Einleitend muss gesagt werden, dass in den griechischen Grabinschriften die *dualistische Anthropologie* dominierend ist: d.h. sie trennen den Mensch in zwei Teile, in Leib und Seele, auf.

Der Leib wird des öfteren σῶμα genannt. Daneben werden für das, was der Leib bzw. Körper ist, auch andere Ausdrücke verwendet, wie z.B. δέμας[1] (Körper oder Körperbau, Gestalt/Figur, Wuchs oder das

[1] W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I: *Grab-Epigramme*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955, n° 955 = R. MERKELBACH – J. STAUBER (Hgg.), *Steinepigramme aus dem*

Äußere), ὀστέον (Knochen, Bein oder im Plural: ὀστέα: Beine),[2] σάρξ (Fleischleib)[3] oder auch κεφαλή (Kopf).[4] Die κεφαλή kann als solche die Person, die Persönlichkeit bedeuten oder auch die äußere Form der Person.[5] Es gibt auch Grabinschriften, die in einem Text mehrere Auffassungen zugleich enthalten; erst aus dem Kontext wird dann klar, dass die Funktion der verschiedenen Bezeichnungen nur der Variation dient: sie drücken dasselbe aus, d.h. den menschlichen Leib und sein Äußeres. Diese Elemente gehören zum irdischen, immanenten Teil des Menschen. Sie sind an die Erde gebunden (das irdische Leben) und trennen sich beim Tod von den Menschen (oder genauer von seiner ψυχή). Diese bleiben hier auf der Erde, im Feuer, im Grab. Diese Elemente sind zugleich *sterblich und vergänglich* (θνητός).[6] Nach den Vorstellungen der antiken Gräzität werden diese nach dem Tode nicht mehr benötigt: σῶμα νέρθην, πνεῦμα καὶ ψυχὴ μένει[7] = *der Leib geht unter, der Geist und die Seele*

Griechischen Osten I-IV, München, Saur, 1998-2002, II, n° 09/01/08; P. Le Bas – W. H. Waddington (Hgg.), *Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure*, Bd. I-II, Hildesheim/New York, Olms, 1972, n° 1154; G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Olms, 1965, n° 348; Th. Corsten, *IK* 29, 144, n° 88. Vgl. noch R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Illini Books, 5), Urbana, University of Illinois Press, 1942, 2. Aufl. 1962, p. 148.

[2] L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* I-III, Roma, Bardi, 1968-1973, III, n° 1329 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1146; *IG* XIV n° 2002; vgl. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, n° 646a (p. 529); E. Cougny (Hg.), *Anthologia Palatina* III, Paris, Firmin-Didot, 1927, p. 2, n° 695; E. Bickel, *De epitaphio Senecae*, *RhM* 63 (1908), p. 404 = *CIL* VI n° 26251 und *CIL* VI n° 26282.

[3] Moretti, *Inscriptiones Graecae* (Anm. 2), III, n° 1204 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1885; B. Thomasson, in *Opuscula Romana 1* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom 4°, 18) Stockholm, Åström, 1954, bes. p. 137; G. Patriarca, *Epigramma sepolcrale del cimitero della via Ostiense*, *BullCom* 62 (1934) pp. 151-155.

[4] W. Peek, *Griechische Grabgedichte* (SQAW, 7), Berlin, Akademie Verlag, 1960, n° 252 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1767; L. Bizard, *Inscriptions de Béotie*, in *BCH* 29 (1905), p. 103, n° 6.

[5] Nach Xenophon: „Rand" oder körperliche „Schale" des Menschen.

[6] S. Schmidt, *Hellenistische Grabreliefs. Typologische und chronologische Beobachtungen*, Köln u.a., Böhlau, 1991, p. 142 = E. Pfuhl – H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mainz, Zabern, 1979, n° 640; Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 768; A. Wilhelm, *Griechische Epigramme*, Bonn, Habelt, 1980, pp. 49-50, n° 63; H.W. Pleket, *Epigraphica I-III*, Leiden, Brill, 1964-1976, II, n° 49; G. Petzl, IK 23/I, p. XII Anm. 51; F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* (BHR, 21), Rom, Schweizerisches Institut,1985, p. 130 Anm. 75.

[7] Moretti, *Inscriptiones Graecae* (Anm. 2), III, n° 1369 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1770; *IG* XIV n° 1720; *CIG* n° 6723; G.B. Vermiglioli, *Antiche iscrizioni Perugine*, Perugia, Baduel, 2. Aufl. 1834, p. 568, n° 9 (= 1. Aufl. 1804–1805, p. 430, n° 9). I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT, 157), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 163.

bleiben. Das σῶμα hat möglicherweise nur diesen Sinn, um das Begräbnis – jedenfalls im Fall der bedeutendsten Personen, z.B. bei den Heroen – halten zu können (τέμενος),[8] dort also den Todeskult zu halten.

Nun zur Seele. *Die Seele* wird in den griechischen Grabinschriften ebenfalls mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Dieses Element des Menschen, das das menschliche Wesen nach dem Tode weiter trägt und die Kontinuität der Identität auch jenseits des Grabes sichert, nennen die griechischen Grabinschriften des Öfteren ψυχή. Ihre Bedeutung ist „Atem", „Hauch", „Leben". In den anthropologischen postmortalen Strukturen der homerischen Lieder bedeutet die ψυχή die „Seele des Verstorbenen", „seinen Schatten" ohne Leib, „seinen Geist", sein „Abbild" (εἴδωλον), also die vom Leib getrennte Seele,[9] die die Identität des Menschen weiterhin birgt. Diese Seele ist unsterblich und unstofflich. Nach Platon lebt die Seele auch nach dem Tod des Menschen weiter, ja, sie hat eine Energie: ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τίνα δύναμιν ἔχει. Diese δύναμις („Kraft", „Enegie", „Fähigkeit") wird noch wichtig für die weitere Tätigkeit der Seele.

Die griechischen Grabinschriften beantworten sodann die Frage, woher die ψυχή stammt, teils auch, welche Eigenschaften sie hat. Eine Grabinschrift sagt beispielsweise, dass die Seele ewig lebt oder ewig lebendig ist: ψυχὴ γὰρ ἀείζως[10]. Nach einer andere Grabinschrift, die die Auffassung vieler anderer widerspiegelt, stammt die Seele von den Göttern (θεόφιν κατέβη - ist von den Göttern herabgestiegen),[11] weshalb sie *göttlich* (θεσπεσίη)[12] und *unsterblich* (ἀθάνατη) ist.[13]

[8] Vgl. Anm. 6.

[9] *Homer Il* 23,100; *Homer Od* 10,495; *Homer Od* 11,207; vgl. R. Foss, *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato. Mit einem Anhang über Vergils sechstes Buch des Aeneis* (Religionswissenschaftliche Studien, 11), Aachen, Shaker, 1997, pp. 7ff.; E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 8. Aufl. 1921, pp. 3ff.

[10] Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 353 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1763; IG XIV n° 2241; Cougny, *Anthologia Palatina III* (Anm. 2), 2, n° 536; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 651; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NTA.NF, 2), Münster, Aschendorff, 3. Aufl., 1978, p. 55.

[11] *IG* XIV n° 2241 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1763; Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 353; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 651; Cougny, *Anthologia Palatina* III (Anm. 2), 2, n° 536; Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Anm. 10), p. 55.

[12] Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 355 = *Griechische Vers-Inschriften I* (Anm. 2), n° 1772; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 516.

[13] Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 465 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1978; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 261; *IG* IX_1 n° 882-883.

Die Seele bekommt der Mensch, sie ist ihm gegeben (ἡ δοθεῖσα ψυχή μοι),[14] und zwar von den Göttern. Zu den Menschen kommt sie aus dem Himmel und dahin kehrt sie zurück, in die himmlischen Paläste der unsterblichen Götter: οὐράνιος ἥλυθεν ἡ ψυχὴ δῶμα κάτ' οὐ φθιμένων[15]. Dies alles ist im Blick auf die Seele (ψυχή) zu erwähnen.

Die griechischen Grabinschriften enthalten schließlich noch weitere Bezeichnungen für die Seele oder für das Wesen der Seele. Eine davon ist z.B. πνεῦμα („Geist", „Hauch", „Duft", „Atem", „belebendes Prinzip"),[16] und auch die πνοή, die im Grunde genommen „Luft(strom)", „Brise", „Hauch" bedeuten kann.[17] Ein anderes Charakteristikum der Seele ist den griechischen Grabinschriften zufolge κῆρ oder κέαρ, d.h. „das Herz" (als Zentrum der Gefühle und des Verstandes), das nach einigen Grabinschriften ganauso unsterblich ist und zu den Göttern zurückkehrt oder -fliegt: τὸ δ' ἀθάνατον ἐς μακάρων ἀνόρουσε κέαρ. Dieser Gedanken begegnet jedoch selten; doch die griechischen Grabinschriften kennen solche Möglichkeiten: die κέαρ fliegt aus dem Leib hinaus und bewegt sich in Richtung der ruhigen eschatologischen Stelle. Eine ähnliche Vorstellung enthält auch eine Grabinschrift aus Sabini (1-2. Jhr. n. Chr.),

> Αἰλιανῷ τόδε σῆμα πατὴρ ἀγαθῷ πινυτῷ τε,
> θνητὸν κηδεύσας σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατον
> ἐς μακάρων ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζως,
> ἣ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
> ἴσχεο δὴ στεναχῶν, πάτερ, ἴσχε δὲ μητέρ', ἀδελφούς·
> σῶμα χιτὼν ψυχῆς· τὸν δὲ θεὸν σέβε μου[18].
>
> *Dem braven und verständigen Aelianus setzte der Vater diesen Stein, als er seinen sterblichen Leib begraben hatte; doch sein unsterbliches Herz*

[14] Ibid.

[15] Ibid. Diese dualistische Anschauung ist auch für das atl. Buch Qohelet charakteristisch (vgl. z.B. Qoh 12,7).

[16] Moretti, *Inscriptiones Graecae* III (Anm. 2), n° 1369 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1770; *IG* XIV n° 1720; *CIG* n° 6723; Vermiglioli, *Antiche iscrizioni Perugine* (Anm. 7), p. 568, n° 9.

[17] Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1759 = IG II/III² n° 12599; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 156; E. Hoffmann, *Sylloge epigrammatum Graecorum quae ante medium saeculum a. Chr. n. tertium incisa ad nos pervenerunt*, Halle, Kaemmerer, 1893, n° 115.

[18] Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 353 = n° 1763; IG XIV n° 2241; Cougny, *Anthologia Palatina III* (Anm. 2), 2, n° 536; Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 651; Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Anm. 10), p. 55; Peres, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), pp. 199-200.

fuhr auf zu den Seligen, denn die Seele ist ewig,
die das Leben gibt und von der Gottheit niederstieg.
Halt ein denn mit deinem Stöhnen, Vater, lass die Mutter einhalten und die Brüder:
der Körper ist nur der Seele Kleid, achte mein göttliches Teil.

(Übersetzung: Peek)

Diese Bezeichnungen für die anthropologische Charakteristik des Menschen nach dem Tode zeigen, dass nach dem Tod irgendeine Substanz des Menschen – auch ohne Fleischleib – übrig bzw. vorhanden bleibt. Sie nimmt ihn in die schöne Welt, damit er jenseits des Grabes weiter glücklich leben kann. Auf diese Substanz nehmen die griechischen Grabinschriften häufig Bezug und variieren dabei ihre Vorstellung im einzelnen, wobei grundsätzlich an einer Form der Seele (ψυχή), die weiterlebt, festgehalten wird.

b) Es gibt sodann – seltenere – Fälle, in denen es scheint, dass in den griechischen Grabinschriften auch eine Art *monisticher Anthropologie* vorkommt. Auf dem Hintergrund des bisher Gesagten überrascht das. Denn nicht alle Grabinschriften enthalten das klassiche Bild über die Leib-Seele-Trennung. Einige Texte sprechen einfach über das Fortleben des Verstorbenen und über seinen Zustand. In solchen Grabinschriften kommen die Ausdrücke „Leib" oder „Seele" allgemein nicht vor, sondern es wird nur über das Schicksal des Verstorbenen gesprochen. Hier dominieren persönliche Bezeichnungen: was nach dem Tod stattfindet, berührt die ganze Person, ihr ganzes Schicksal. In solchen Texten spielt das persönliche Pronomen „ich", „du", „er", „sie" eine wichtige Rolle. Selbt dann, wenn es in den griechischen Grabinschriften nicht direkt so ausgedrückt ist, geht es doch aus den verwendeten Verben hervor. In einem Epigramm[19] wird dies folgendermaßen ausgedrückt:

Ὁ τύμβος οὗτος σοί, Πολύευκτε, κλίμαξ,
ἐφ' ἧς σὺ βαίνων ἔδραμες πρὸς αἰθέρα.[20]

Dies Grab war, Polyeuktos, eine Leiter dir,
auf der du aufwärts steigend rasch zum Äther kamst.

(Übersetzung: Beckby)

Dieses Epigramm und andere ähnliche Texte zeigen, dass der Leib zwar ins Grab gelangen wird, der Tod aber die Persönlichkeit des Menschen

[19] Dort kommt zweimal das persönliche Pronomen σοί und σύ vor.
[20] H. Beckby (Hg.), *Anthologia Graeca* I-XVI, München, Artemis, 1957-1958, VII, p. 610 Anm. 748.

trotzdem nicht endgültig vernichten kann: das Ganze seines Wessens bleibt geeint. Die Person nimmt also nach dem Tode alles wahr, was mit ihr geschieht. Hier aber müssen wir aber erneut betonen, dass diese anthropologische Anschauung zwar recht selten vorkommt, doch sie findet sich in den griechischen Grabinschriften.

Das ist deshalb von Interesse, weil die lukanische Eschatologie etwas Ähnliches, wahrscheinlich gerade diese hellenistische Vorstellung im Hintergrund zeigt.

2. Kommunikation der Seele

Obwohl es ganz überraschend ist, kann die ψυχή auch in ihrem postmortalen Zustand kommunizieren, und zwar erstaunlich vielseitig. Dies geschieht, obwohl sie frei geworden ist vom sinnlichen Leib und damit auch von den Mitteln der Kommunikation, die ihr eben der Leib erst ermöglicht hat. Die griechischen Grabinschriften beweisen, dass die ψυχή sprechen kann (εἰπεῖν) und die Rede versteht. Nähmlich – nach den orphischen goldenen Blättern – erinnert sich die Seele an das „Passwort", das sie für die Fahrt zum Hades sagen muss (καταλέγω: eigentlich: „aufzählen"): nur so kann sie weiter zu den Göttern gelangen und dort Vergottung erleben.[21] Die Seele sieht auch (βλέπω[22] oder ὁράω[23]), hört, passt auf und versteht, was mit ihr oder bei ihr geschieht. Sie denkt und erinnert sich – etwa dass sie aus dem unterirdischen Fluss Lethe nicht getrunken hat (μὴ πιὼν Λήθης ὕδωρ).[24] Sie kann auch in der himmlischen Schule lernen (διδασκόμενος),[25] von Apollon, dem

[21] PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), pp. 217ff.

[22] *CIG* II nº 3398 = KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), nº 312; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1765; PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 391; G. PETZ, *IK* 23, nº 539; MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* I (Anm. 1), nº 05/01/64; HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Anm. 10), p. 50.

[23] Vgl. z.B. auch eine weitere Inschrift: καὶ μετὰ πότμον ὁρῶ φάος Οὐλύμποιο = *auch im Tode sehe ich das Licht des Olymps*: in BECKBY (Hg.), *Anthologia Graeca* VII, nº 678 = PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 449; A. WIFSTRAND, *Studien zur griechischen Anthologie: Die Grabgedichte der griechischen Anthologie*, Lund, Gleerup, 1926 = Repr. New York, Garland, 1987, p. 162.

[24] MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* I (Anm. 1), nº 01/20/27.

[25] PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 287 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 718; *IK* 26/2, nº 64; A. BESSET, *Inscriptions d'Asie Mineure*, *BCH* 25 (1901) 327f., nº 6; F.W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, p. 279, nº 56; E. SCHWERTHEIM, *IK* 26/1: *Kyzikos* I, nº 499; W. PEEK, *Griechische Epigramme* III, *MDAI.A* 66 (1941), pp. 81f., nº 24.

Pädagogen der Himmlischen. Die ψυχή nimmt das Licht wahr sowie das Dunkel, sie sehnt sich nach Licht und Wasser, Feuchtigkeit und Duft.[26]

Die Hauptsache der Kommunikation, die die Seele führt, geschieht mit den Göttern, Gottheiten, Dämonen und Heroen oder anderen göttlichen Wesen bzw. anderen besselten Gestalten. Die Seelen reagieren auch auf die Umstände, auf kalte oder heiße Erscheinungen, auf Ehre, Lob oder Strafe.

An den griechischen Grabinschriften können wir aber auch sehen, dass die ψυχή des Verstorbenen auf die Initiative oder versuchte Kontaktaufnahme durch die Lebenden aus dieser Welt nicht reagiert und dass sie sich auch durch bittere Klagen ihrer Verwandten nicht berühren lässt: sie hört es nicht (ἀκούω). So drückt es eine unglückliche Mutter in einem Grabgedicht aus:

οὐδὲ σ᾽ ἐγείρει
ἀενάες κελάδημα [φ]ίλης ὀπός, ὥτέ σε μήτηρ
ὄρνις ὅπως γεγό[η]κε, [σ]ὺ δὲ λίθος οὐδὲν ἀκούεις.[27]

Und nicht erweckt dich
der ständige Klang der lieben Stimme, mit welcher dich die Mutter
wie ein Vogel beweint, du aber, wie ein Stein, hörst gar nichts.

(Übersetzung: Nesselrath – Peres)

Es ist schon eine harte Realität, dass die Verstorbenen mit ihren Verwandten keinen Kontakt und keine Verbindung halten können; sie kehren nicht zu ihnen aus der Unterwelt zurück! Umsonst erfleht es z.B. eine Mutter vom Herrn des Hades: so, wie es mit seiner Gattin Persephone geschah, die hier und da aus dem Hades zu ihrer Mutter Demeter zurückkommen konnte, so möchte das auch diese Mutter dieses bezeugten Textes mit ihrer Tochter erfahren, wenigstens im Traum:

[26] Vgl. z. B. I. PERES, *Apocalypsis Homeri. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében* [*Homerische Motive an den griechischen Grabinschriften und in der Johannesoffenbarung*], in A. NAGY (Hg.), *Napkelettől napnyugatig* (VT, 1), Budapest, 1999, 63-149, p. 140 Anm. 209. A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Theophaneia, 11), Bonn, 1957, pp. 61-63; PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), pp. 129ff. Vgl. Lk 16,23f. ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς: PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 376; *Griechische Vers-Inschriften* I, nº 1410; KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), nº 658; *IG* XIV nº 1842.

[27] PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 390 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1684; *IPE* I² 519; U. v. WILAMOWITZ, *Lesefrüchte*, in: Hermes 63 (1928), 384ff., nº CCXLVI; G. v. KIESERITZKY – C. WATZINGER, *Griechische Grabreliefs aus Südrussland*, Berlin 1909, 55ff. nº 319; LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, p. 77; B. LATYSCHEV, *Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini*, St. Petersburg, 1888, 4, nº 136.

ὦ τάφε καὶ δαίμων, μικρὸν μέθες ἰς φάος ἐλθεῖν
παῖδαν ἐμὴν Παῦλαν, δοῖς δέ μοι εἰσδέειν·
οὔ σοι Φερσεφόνη τόδε μέμψεται οὐδέ τι σ' Ἄδης
ἢν τόσον ἀνστήσης παῖδα ἐμὴν κατ' ὄναρ.[28]

O Grab und Daimon, lass' mein Kind Paula für kurze Zeit
ans Licht zu kommen frei, vergönne mir, sie zu sehen!
Dies wird dir weder Persephone vorhalten noch Hades,
wenn du für so kurze Zeit mein Kind im Traum mir begegnen lässt (?).

(Übersetzung: Merkelbach – Stauber)

Im sepulkralen Bereich hat also die ψυχή als ein anthropologisches Grundprinzip des Menschen nach dem Tode auch ihre Grenze: obwohl sie die Fähigkeit hat, ganz frei zu sein, und sie sich in ihrem transzendentalen Gebiet frei bewegen kann, gut kommunizieren und das Leben im Jenseits genießen darf, ist ihr Weg aus dem Jenseits zu dieser Welt völlig abgeschnitten. Die griechischen Grabinschriften drücken diese Realität mit dem griechischen Wort ἀδίαυλος (umkehrlos) aus.[29] Ihr Weg ist ohne Möglichkeit des Umkehrs (ἀδίαυλος ὁδός).[30]

3. Der „Leib" der ψυχή: ihre Form und Tätigkeit

Die Seele ist zwar nach den griechischen Grabinschriften[31] nach dem Tode in einem Zustand ohne den irdischen Fleischleib und nach Platon nackt (γυμνός), aber sie ist dennoch nicht völlig leiblos. Nach den Vorstellungen der Grabepigramme hat die vom Leib befreiete Seele eine Hand (χείρ) oder auch im Plural Hände (χεῖρες),[32] die z.B. Hermes[33] als

[28] Merkelbach – Stauber, *Steinepigramme* I (Anm. 1), nº 05/01/55 = *SEG* 14, nº 755; Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1545; *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 335; G. Petzl, *IK* 23, nº 549.

[29] Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 210 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1694; W. Peek, Ἀρβανιτοπούλος, Θεσσαλικὰ ἐπιγράμματα, Gnomon 14 (1938) 473-476.

[30] Vgl. Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1694 = Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 210.

[31] Beckby, *Anthologia Graeca* VII, nº 689 und nº 468.

[32] *CIG* nº 3398 = Kaibel, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), nº 312; Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1765 = Peek, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), nº 391; Petz, *IK* 23, nº 539; Merkelbach – Stauber, *Steinepigramme* I (Anm. 1), nº 05/01/64; Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Anm. 10), p. 50.

[33] Die Rolle des Hermes als ψυχοπομπός ist schon seit Homer bekannt (z.B. *Od.* 24,1ff.). Vgl. z.B. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2. Bd, München, ³1974, pp. 508-510.

ψυχοπομπός (Seelenführer bzw. Seelenträger) halten oder greifen, der so die Seele in die himmlische Gemeinschaft mit den Göttern tragen oder führen kann.[34]

Daneben hat die Seele die Fähigkeit, im Kreis der Kinder der Götter zu sitzen (ἐγὼ δ' ἐνὶ παισὶ κάθημαι ἀθανάτων)[35] oder mit den Frommen (μετ' εὐσεβέσσι κάθηται).[36] Außerdem lebt die ψυχή in der Gesellschaft der Götter,[37] mit ihnen hält sie Sitzungen ab oder nimmt an ihren Sitzungen teil (ψυχὴ δὲ σύνεδρος /= Beisitzer/ ἀθανάτων)[38] und sie sitzt auf ihren goldenen Stühlen (χρυσείοισι θρόνοισι πάρημαι, eventuell συνθρόνος ἀθανάτων):

> ψυχὴ δ' ἐ‹κ› κραδίης δράμ' ἐς αἴθερον εἴκελος αὔρηι
> κοῦφον ἐπαιωροῦσα δρόμωι πτερὸν ἠέρι πολλῶι.
> τειμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι σὺν ἀθανάτοισι θεοῖσι
> Ἑρμείαο λόγοις· ὅς μ' οὐρανὸν ἤγαγε χειρῶν
> αὐτίκα τειμήσας καί μοι κλέος ἐσθλὸν ἔδωκεν
> οἰκεῖν ἐν μακάρεσσι κατ' οὐρανὸν ἀστερόεντα,
> χρυσείοισι θρόνοισι παρήμενον ἐς φιλότητα.[39]

[34] PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), p. 130; S. KAROUZOU, *Hermes Psychopompos*, in *MDAI.A* 75 (1961) 91-106; S. EITREM, *Hermes und die Toten*, Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1909, nr. 5 (1910) 3-71.

[35] PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 287 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 718; *IK* 26/2, n° 64; A. BESSET, *Inscriptions d'Asie Mineure*, *BCH* 25 (1901) 327f. n° 6; HASLUCK, *Cyzicus*, p. 279, n° 56; E. SCHWERTHEIM, *IK* 26/1 (Anm. 25): *Kyzikos* I, n° 499; W. PEEK, *Griechische Epigramme* III (Anm. 25), pp. 81-82, n° 24. Vgl. auch die weiteren Anmerkungen.

[36] MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* II (Anm. 1), n° 08/01/50 = G. PERROT, *Deux inscriptions de Cyzique*, *RA* 31 (1876) pp. 353-355, n° 2; J. H. MORDTMANN, *Metrische Inschriften*, *MDAI.A* 4 (1879), p. 17, n° 2; KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 338; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1764; PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 354; E. SCHWERTHEIM, *IK* 18, n° 524. Vgl. noch J. S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. With special reference to Pauline Literature* (WUNT, II/121), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 168.

[37] I. PERES, *Positive griechische Eschatologie*, in M. BECKER, M. OEHLER (Hgg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT, II/214), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267-282, pp. 276-277.

[38] MORETTI, *Inscriptiones Graecae* III (Anm. 2), n° 1280 = PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1768; *IG* XIV n° 1868; *CIG* n° 6264; F.H. MARSHAL, *IBM* IV, 214, n° 1095; KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 652; COUGNY, *Anthologia Palatina III* (Anm. 2), p. 2, n° 697.

[39] *CIG* n° 3398 = KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 312; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1765 = PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 391; PETZ, *IK* 23, n° 539; MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* I (Anm. 1), n° 05/01/64; HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Anm. 10), p. 50; PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), p. 231.

Aber meine Seele fuhr aus meinem Herzen wie ein Luftzug in den Äther empor,
indem sie den leichten Flügel in dichter Nebelwolke im Laufen emporhob.
Ich habe Ehre von Zeus her, zusammen mit den unsterblichen Göttern,
Durch die Worte des Hermes, denn er hat mich an der Hand gefasst und in den Himmel geführt,
indem er mir gleich Ehre erwies und mir edlen Ruhm gab,
dass ich bei den Seligen am gestirnten Himmel wohnen sollte,
bei ihnen in Freundschaft auf goldenen Thronen sitzend.

(Übersetzung: R. MERKELBACH – J. STAUBER)

Das alles ist ohne Leib oder in völlig gestaltloser Form nicht möglich. Dass die Seele also irgendeinen Körper mit seinen charakteristischen menschlichen Fähigkeiten haben muss, zeigt auch, dass die Seele nach den griechischen Grabinschriften mit den Göttern lachen und lächeln kann (μειδάω);[40] mit ihnen trinkt und isst sie, dient ihnen auf dem Olymp oder richtet für sie Speisen an und und spendet ihnen am ambrosischen Tisch die Geschenke (ἐπισπένδω).[41]

Alle diese sepulkralen Angaben und Gedanken veranlassen uns zu vermuten, dass die ψυχή im Jenseits eine charakteristische, definierte Form, d.h. ein genaueres σῶμα haben muss, weil sie eine gänzlich *anthropomorphe* Tätigkeit ausübt, die ohne irgendwelchen Körper unvorstellbar wäre.

Dass diese Vorstellung und unsere Vermutung sich als richtig erweisen, zeige ich beispielhaft an einer meines Erachtens sehr wichtigen Grabinschrift, deren griechische Überlieferung zuverlässig ist und die aus Kyzikos aus dem 1.–2. Jh. n. Chr. stammt:

Μίκκης οὔνομα μοῦνον ἔχει | τάφος, εὐσεβέες δέ
ψύχην καὶ πειδίων τέρμονες Ἠλυσίων·
τοῦτο σαλοφροσύνης ἔλαχεν γέρας, ἀμβροσίη[ν] | δέ
σώματος ὑβριστὴς οὐκ ἐπάτησε | χρόνος,
ἀλλὰ νέη νύμφῃσι μετ' εὐσει[βέ]εσ‹σ›ι κάθηται,
ἀνέρος ἐν μνήμῃ | [πάν]τα φυλασσομένη.[42]

[40] Ibid.
[41] Ibid.
[42] MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme II* (Anm. 1), n° 08/01/50 = PERROT, *Deux inscriptions de Cyzique* (Anm. 36), n° 2; J.H. MORDTMANN, *Metrische Inschriften*, in *MDAI.A* 4 (1879) p. 17, n° 2; KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Anm. 2), n° 338; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1764; PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 354; E. SCHWERTHEIM, *IK 18* (Anm. 36), n° 524; PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (Anm. 36), p. 168.

Nur den Namen Mikkes hat das Grab, ihre Seele haben die Frommen
Und die Grenzen der elysischen Gefilde
Solcher Lohn wurde ihrer Trefflichkeit, und die Unvergänglichkeit
ihres Leibes hat die gewalttätige Zeit nicht niedertreten können,
sondern als junge Frau sitzt sie unter den frommen jungen Mädchen,
und immer bewahrt sie im Gedächtnis, was sie von ihrem Manne
empfing.

(Übersetzung nach Peek)

An der Grabinschrift ist interessant, dass in ihr der Tote die Seele (ψυχή) und auch den Leib (σῶμα) hat, der eine Form der Göttlichkeit oder Unsterblichkeit (ἀμβροσίη) erreicht hat, die die Zeit (χρόνος) – der Feind der Menschen und des Lebens – nicht vernichten konnte (πατέω: zertreten, zerstören). Die Frau aus der Grabinschrift ist als jung (νέη) bezeichnet und sie sitzt im Kreis der glücklichen frommen Mädchen im Elysium, wo sie sich an die frühere Liebe und Herzlichkeit ihres Gatten erinnert und dort dieses Andenken schützt.

Etwas Ähnliches enthält auch eine andere Grabinschrift aus Neoklaudiopolis (Pontos, 2. Jhr. n. Chr.), die auch auf die elysische Freude und die Genüsse (χαῖρε καὶ Ἠλυσίοις ἐπιτέρπεο) in der Gesellschaft der Götter hinweisst:

σπεῦ[σας] | ἐς ἀθα[νά]|τους, Δο[μνεῖν], | ἀνδρὸς δ' ἀμέ|λησας,
ἀστράσιν | οὐρανίοις σῶ|μα καθηραμέ|νη·
οὔ τις ἐῖ με|ρόπων, ὅτι δὴ | θάνες, ἀλλ' ὅ|τι πάτρην
ῥυ|ομένην νούσων ἅρπασαν | ἀθάνατοι.
χαῖ|ρε καὶ Ἠλυσίοις | ἐπιτέρπεο, σοῖς | δ' ἄρ' ἑταίροις |
λύπας καὶ θρή|νους κάλλιπες ἀϊδ‹ί›ους|[43].

Hinaufgeeilt bis du, Do[mnina], zu den Unsterblichen, den Ehemann vernachlässigend,
und hast deinen Leib bei den himmlischen Sternen gereinigt;
keiner der Menschen wird sagen, dass du gestorben seiest, sondern dass die Unsterblichen
dich weggerafft haben, als du die Vaterstadt vor den Krankheiten retten wolltest.

[43] MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* II (Anm. 1), nº 11/03/02 = *SEG* 4, nº 727; PLEKET, *Epigraphica* II, p. 38 nº 26; A. WILHELM, *Abhandlungen und Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde in den Jahresheften des Österreichischen Archäologischen Institutes* I, Leipzig, Zentralantiquariat, 1984, pp. 694-698 (vgl. A. WILHELM, *Ärzte und Ärztinnen in Pontos, Lykien und Ägypten*, in *ÖJh* 27 [1931], Beibl., 75ff., nº 3); J. ZINGERLE, *Zu griechischen Grabgedichten*, in *ÖJh* 23 (1926), Beibl., 361ff., nº 1; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), nº 1486. Zu den „Elysischen Gefilden" vgl. noch *CIL* VI, nº 33960; PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), p. 229.

Sei gegrüsst und geniesse das Elysium; aber deinen Gefährten
hast du hinterlassen Trauer und ewige Klagen.

(Übersetzung: Merkelbach – Stauber)

Die Frau aus diesem Epigramm spricht über irgendwelche leiblichen Reinigungen (καθαίρω) und sie betont, dass sie ihren Leib (σῶμα) unter den himmlischen Sternen gereinigt habe: ἀστράσιν οὐρανίοις σῶμα καθηραμένη[44].

Dazu kann auch eine weitere Grabinschrift gehören, die sagt, dass die ψυχή leuchten kann (λάμπω: strahlen, glänzen, scheinen, glitzern), was nun auch die andere sehen:

[5] αἰθέρα δ᾽ ὀκταέτης κατιδὼν ἄστροις ἅμα λάμπεις,
πὰρ κέρας ὠλενίης αἰγὸς ἀνερχόμενος,
παισί τε νῦν ἐπαρωγὸς ἐνὶ σθεναραῖσι παλαίστραις
φαίνῃ, σοὶ μακάρων τοῦτο χαριζομένων.[45]

Den Äther hast du erblickt, ein achtjähriger Knabe, und leuchtest nun unter den Sternen,
neben dem Horn der Ziege (Capella) im Ellbogen des Wagenlenkers (Auriga) aufgehend,
und erscheinst jetzt den Knaben in der kraftstählenden Palästra als Helfer;
denn solche Gnade erwiesen dir die Seligen.

(Übersetzung: W. PEEK)

4. Zusammenfassende Überlegungen mit einem Ausblick auf das Neue Testament

Wir haben schon erwähnt, dass Platon sagt: ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τίνα δύναμιν ἔχει. Diese τίνα δύναμιν ἔχει ist

[44] MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* II (Anm. 1), n° 09/05/14 = PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1946; S. ŞAHIN, *IK* 9, n° 195; W. PEEK, *Griechische Versinschriften aus Kleinasien* (OAW, 143), Wien, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, 1980, p. 38 n° 21a; G. H. HORSLEY (Hg.), *New Documents Illustrating Early Christianity* IV, Sydney, Macquarie University, 1979, p. 25, n° 6; A.M. SCHNEIDER, *Die römischen und byzantinischen Denkmäler von Nikaia*, in *IF* 16 (1943) p. 26 n° 15.

[45] PEEK, *Griechische Grabgedichte* (Anm. 4), n° 343 = *Griechische Vers-Inschriften* I (Anm. 2), n° 1829; B. HAUSSOULLIER, *ΑΣΤΗΡ*, *RevPhil* 33 (1909), 6-7; E. ZIEBARTH, *Zum griechischen Schulwesen*, *ÖJh* 13 (1910), 112, n° 4; MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme* I (Anm. 1), n° 01/20/29; W. PEEK, *Milesische Versinschriften*, *ZPE* 7 (1971) pp. 218-220, n° 14; I. PERES, *Aspekty výchovy a vzdelávania v antike a v spisoch Nového zákona* [Die Aspekte der Erziehung und Fortbildung in der Antike und im Neuen Testament] (BAB, 1), Bratislava, 2001, pp. 76-77; PERES, *Griechische Grabinschriften* (Anm. 7), p. 226.

nun für uns wichtig, da sie über eine interessante innere Intensität spricht. Diese Anschauung schließt nicht die klassische griechische dualistische Trennung zwischen Leib und Seele aus, aber sie macht darauf aufmerksam, dass bei der Verbreitung der christlichen Mission und bei der Formulierung der apostolischen Theologie – oder auch anders gesagt: beim Verfassen der neutestamentlichen Schriften – auch in der griechischen Volksfrömmigkeit schon ein ziemlich bedeutender Anspruch oder Offenheit zu einem vollendeten jenseitigen Leben vorkommt, was auch eine Sehnsucht nach einer besser definierten, komplexeren und ganz „materialistisch" verstandenen Anthropologie deutlich werden lässt.

Dieses Phänomen ist schon ein Schritt von der alten dualistischen Anthropologie hin zu der jüngeren, differenzierteren monistischen Anthropologie. Diese Hinweise können wir aber nicht nur im hellenisierten Judentum[46] oder im Mandäismus[47] finden, sondern z.B. bereits bei Matthäus (10,28),[48] hauptsächlich aber bei Lukas (9,25; 12,4-5.20; 16,19ff.; 21,19; 23,43; 24,39; Apg 2,31)[49] und in der Theologie des Apostels Paulus (vgl. 1Kor 15,45ff; 2Kor 5,3 usw.).[50] Bei Paulus treten die ψυχή und σῶμα ψυχικόν als eine ganz negative Kombination immer mehr zurück,[51] da im Eschaton der Mensch mit einem pneumatischen Leib (σῶμα πνευματικόν) mit himmlischem Ruhm (ἐν δόξῃ) und in neuer eschatologischer Kraft (ἐν δυνάμει) leben wird – so 1Kor 15,43.

Die sepulkrale Anthropologie ist eine bedeutsame und zunächst sehr eigentümliche Kategorie der Anthropologie. Wir können sie auch als „jenseitige" oder „eschatologische" Anthropologie bezeichnen. Zu den Quellen für die Erforschung dieser Anthropologie gehören die antiken griechischen Grabepigramme, die antiken literarischen Texte der

[46] Vgl. z.B. 4Makk 13,13-15; ätHen 22,13; 103,5; U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW, 44), Berlin, New York, 1978, pp. 97ff.; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, Mohr Siebeck 1934, p. 321.

[47] Vgl. z.B. W. BRANDT, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen*, in *JPTh* 18 (1892) pp. 405-438. 575-603 = Sonderausgabe (Neudruck, hrsg. von G. WIDENGREN), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.

[48] U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* II (Mt 8-17) (EKK, I/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Zürich: Benzinger, 1990, p. 126.

[49] Vgl. auch Apg 7,56: H. BAARLINK, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien* (BWANT, 120), Stuttgart, Kohlhammer, 1986, pp. 170ff.; E. SCHWEIZER, Art. *ψυχή κτλ.*, in *ThWNT* 9 (1973) pp. 646-647.

[50] W. VERBUNG, *Endzeit und Entschlafene* (FzB, 78), Würzburg, 1996, pp. 190ff.

[51] H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Einführung in die Evangelische Theologie), München, Kaiser, 1967, pp. 198f.

Volksfrömmigkeit, die mythologischen Vorstellungen der antiken Griechen und die Bezeugungen des Alten und Neuen Testaments.

Diese verschiedenen Quellen enthalten Vorstellungen[52] über die „Anthropologie nach dem Tod", die zum Teil „dualistisch" oder „monistisch" anmuten, ohne dass diese Bezeichnungen hierfür adäquat wären. Sie bezeugen aber ein starkes Verlangen danach, nach dem Tode doch in irgendeiner material-sinnlichen Existenz oder einem konkreten „Körper" zu existieren. Die Zeugnisse enthalten eindeutig die Vorstellung, dass der tote Leib und die Knochen im Grab verwesen müssen, die Seele aber weiterlebt und auch irgendwelche Organe und Attribute haben kann, die das postmortale Leben peinlich oder auch genüsslich machen können. Der Mensch und/oder seine Seele hat nach dem Tod allemal eine Gestalt, ein gewisses Bewusstsein, er erinnert sich, er kann sehen, hören, sprechen, stehen, gehen, sitzen, lachen, klagen, riechen, Hunger und Temperaturen empfinden. In seiner postmortalen Existenz kann der Mensch Ehre haben, stolz sein und mit den anderen Seelen und den Göttern kommunizieren, womit also die anthropologischen Dimensionen jenen des irdischen Lebens ähneln.

Die Zeugnisse stammen aus der Zeit, als die urchristliche Mission begann und die neutestamentliche Theologie und Eschatologie im Entstehen waren. Die christliche Theologie jener Zeit enthält die Tendenz, sich von einer dualistischen Anthropologie abzuwenden und einer monistischen Anthropologie zuzuwenden. So ist es hauptsächtlich bei Matthäus, Lukas und Paulus sichbar, wo im Eschaton schon eine komplette Anthropologie „vorhanden ist", d.h. ein pneumatischer Leib (σῶμα πνευματικόν) mit δόξα und δύναμις erwartet wird.

Reformierte Universität,
Debrecen,
Ungarn

Imre PERES

[52] PERES, *Positive griechische Eschatologie* (Anm. 37), p. 279.

ANTHROPOLOGIE DER BILDER IM JOHANNESEVANGELIUM

„Liebe als Lebensform" – so fasst Eckart Reinmuth die theologische und auch die anthropologische Botschaft des Joh zusammen.[1] Die geistgewirkte Gotteskindschaft (Joh 1,12) stellt zweifellos den Höhepunkt der joh Aussagen über das Menschsein dar, denn sie bezeichnet den gnadenhaft neuen Menschen, der in die Beziehung der Liebe zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist. In den so genannten reziproken Immanenzaussagen wird dieses gegenseitige In-Sein von Gott und Mensch nach dem Modell des gegenseitigen In-Seins von Vater und Sohn ins Wort gebracht (Joh 14,20, vgl. 14,10; 17,21). In ihnen kulminiert nach Christina Urban die joh Theologie der grundlegenden Beziehungshaftigkeit des Menschen als Teilgabe am Leben und der „Herrlichkeit" Gottes, der in sich Beziehung und Liebe ist.[2]

Sowohl die Sprache der Immanenz als auch die Sprache der Liebe in den joh Schriften sind in den letzten Jahren Gegenstand gründlicher Forschung gewesen.[3] Dabei sind nicht nur die begrifflich-abstrakten, sondern auch die narrativen Passagen des Joh in den Blick gekommen. Auch die Bedeutung des bildhaften und metaphorischen Charakters der joh Sprache und Theologie ist dabei immer deutlicher geworden.[4] Mein Beitrag will nun, daran anknüpfend, zwei der großen Begegnungen des Joh

[1] E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 184.

[2] CHR. URBAN, *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie* (WUNT, II.137), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 451.

[3] Vgl. K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS, 21), Freiburg u.a., Herder, 2000; E. E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT, II.197), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; J. AUGENSTEIN, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT, 134), Stuttgart, Kohlhammer, 1993.

[4] Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen zur Bildersprache und Metaphorik von R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT, 171), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, sowie R. ZIMMERMANN, *Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung*, in J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hgg.), *Metaphorik und Christologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 120), Berlin u.a., de Gruyter, 2003, 1-34.

untersuchen und sie auf ihre Aussagen zur Beziehung zwischen Gott und Mensch hin befragen.[5] Der von mir gewählte narrative Ansatz kann dabei weitere sprachliche Strategien sichtbar machen, mit der das Vierte Evangelium seine Theologie der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch realisiert: Narrative Inszenierungen der theologischen Kernaussagen führen diese dem Leser anschaulich von Augen (der dürstend Bittende am Brunnen in Joh 4) und beziehen ihn durch dramatisch zugespitzte Personenkonstellationen in das Dargestellte ein (Maria, Judas und Petrus in Joh 12 und 13). Dabei wird ihm zugetraut, die Erzählungen intratextuell und komplementär zu lesen, die dadurch entstehenden Spiegelungen kreativ zu verarbeiten und sich in den angebotenen Rollen der Identifikation je neu zu platzieren. So kann die von Ruben Zimmermann herausgearbeitete „Christologie der Bilder" ergänzt werden durch eine Anthropologie der Bilder.

1. Gotteskindschaft und Immanenz

> „In sein Eigenes kam er, aber die Eigenen nahmen ihn nicht auf. Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden; denen, die an seinen Namen glauben…" (Joh 1,11f)
>
> „Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, werde ich wieder kommen und euch aufnehmen zu mir, damit dort, wo ich bin, auch ihr seid." (Joh 14,3)

Diese beiden Verse markieren nach Scholtissek die semantische Achse des Joh mit der „reziproken Grundoption: Diejenigen, die Jesus aufnehmen (1,12a: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτον), werden von ihm in das ‚Haus des Vaters' aufgenommen werden (παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν)".[6]

[5] Ich kann mich hier auf zwei Beiträge beziehen, in denen ich die beiden auch hier im Zentrum stehenden Perikopen untersucht und dabei auch die angewandte Theorie und Methode semiotischer und intratextueller Lektüre ausführlicher begründet habe: M. Gruber, *Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4,1-42, Joh 7,37-39 und Joh 19,28-37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser,* in G. Steins – E. Ballhorn (Hgg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexion,* Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 314-330; M. Gruber, *Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intratextuellen Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1-8, in* G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel. Colloquimum Biblicum Lovaniense LIV, 2005* (BETL, 200), Leuven, Peeters, 2007, 647-660. Ich greife im vorliegenden Beitrag die dort entwickelten Ergebnisse auf, setze sie miteinander in Beziehung und befrage sie nach ihrer Bedeutung für die joh Anthropologie.

[6] K. Scholtissek, *In ihm sein* (s. Anm. 3), p. 181.

Die Gotteskindschaft, Summe der joh Aussagen über das Menschsein, wird im Prolog also familienmetaphorisch bestimmt: Der Logos kommt nicht in ein ihm Fremdes, sondern in sein Eigenes; zwischen dem Schöpfungsmittler und der Schöpfung besteht eine Beziehung der Verwandtschaft.[7] Die Familienmetaphorik bleibt im Hintergrund des Joh wirksam und bildet gleichsam die erfahrungsbezogene Folie für die eher unanschauliche und abstrakte joh Theologie der reziproken Immanenz, des gegenseitigen In-Seins zwischen Vater und Sohn, in das die Menschen aufgenommen werden: *„An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch"* (Joh 14,20, vgl. 14,10; 17,21).

Gotteskindschaft und gegenseitige Einwohnung sind kühne metaphorische Aussagen für einen ebenso kühnen theologischen Gedanken: Der Mensch ist dazu bestimmt, in die Lebensgemeinschaft Gottes, in die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn (vgl. Joh 17,24, vgl. Joh 1,1f.18) aufgenommen zu werden! Die grundlegende Beziehungshaftigkeit des Menschseins vollendet sich in einer Beziehung der *communio*, der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch. Diese ist durch das Wirken des Geist-Parakleten in österlicher Zeit ermöglicht und geschenkt und daher schon jetzt, im Vorgriff auf die Vollendung, erfahrbar.

Liebe und Reziprozität

„Liebe als Lebensform" – von dieser Zusammenfassung der theologischen und auch anthropologischen Botschaft des Joh waren meine Überlegungen ausgegangen. Diese Liebe wird offenbar als Lebensform *Gottes* in seiner einseitigen Hingabe des Sohnes für das Leben der „Welt" (Joh 3,16), und sie vollendet sich in der gegenseitigen *Einwohnung* von Mensch und Gott. Von einer gegenseitigen *Liebe* ist explizit allerdings nur im Blick auf die Jünger untereinander die Rede (das „neue Gebot" Joh 13,34; 15,12), nicht jedoch von einer Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Mensch und Gott.[8] Während die Immanenz von Mensch und Gott reziprok ausgesagt werden kann (ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν, Joh 14,20, vgl. 15,4f), gilt das nicht für die *agape*. Gott ist im Joh nirgends direkter

[7] K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein* (s. Anm. 3), p. 179.

[8] Zur Reziprozität der Einwohnung zwischen den Jüngern und Gott (Vater und Sohn) vgl. Joh 14,23 („wir werden Wohnung nehmen bei ihm") mit Joh 17,21 („so sollen sie in uns sein"). Die meisten Aussagen reziproker Immanenz beziehen sich allerdings auf die Gegenseitigkeit zwischen Jesus und den Jüngern.

Adressat der Liebe der Glaubenden – es gibt im Joh keine unmittelbare Gottesliebe![9] Die Liebe zu Gott ist vermittelt durch die Liebe zu Jesus, die im Joh das entscheidende Kennzeichen der Jüngerschaft darstellt (Joh 14,21b.23a; 16,23) und als Bedingung oder Kriterium der Einwohnung von Vater und Sohn in den Jüngern erscheint (Joh 14,23b). Dieser sorgfältige Umgang des Joh mit den Aussagen relationaler Liebessemantik hat einen theologischen Grund: Nach Popkes ist die Liebe zu Jesus die johanneische Interpretation des Gebotes der Gottesliebe (Dtn 6,4f) und kann so „als die christologische Klimax der johanneischen Liebessemantik und als eine konsequente Umsetzung der johanneischen Christologie verstanden werden… Wenn der Vater und der Sohn eins sind, so muss die Liebe zu Gott auch die Liebe zu Jesus umfassen".[10]

Doch auch in der Liebe zu Jesus gibt es eine auffällige Einseitigkeit: Jesus liebt Martha (Joh 11,5) und ihren Bruder Lazarus (Joh 11, 5.36) sowie den geliebten Jünger. Er liebt „die Seinen" (Joh 13,1, 2x), die in den Abschiedsreden zunächst seine Jünger sind (13,34; 14,21.23; 15,9.12). Deren Liebe zu Jesus wird in Joh 14,15.21; 15,10 jedoch an das Halten der Gebote und an das Festalten seines Wortes (14,23) geknüpft. Zwar ist dies nicht als Bedingung im strengen Sinn zu verstehen sondern als „Weise, wie sich die Liebe der Jünger zu Jesus äußert";[11] dennoch fehlt in den joh liebessemantischen Aussagen eine Formulierung wie „ihr liebt mich, wie auch ich euch geliebt habe".

Auffällig ist ferner, dass fünf Mal gesagt wird, dass Jesus seinen Lieblingsjünger „liebt" (Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,7; 21,20), nirgends jedoch wird explizit gesagt, dass dieser Jesu Liebe erwidert. Umgekehrt ist in Joh 21,15-17 sieben Mal von der (Freundes-)Liebe des Petrus zu Jesus die Rede,[12] während die Antwort des so Geliebten nicht in der

[9] Vgl. den Überblick über das Repertoire der liebessemantischen Motive im Joh bei POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 3), pp. 19ff. Popkes zeigt auf, dass das joh Motiv der Liebe zu Jesus „keine Analogie in der übrigen neutestamentlichen bzw. frühchristlichen Literatur besitzt", und dass lediglich „einzelne Teilaspekte… traditionsgeschichtliche Vergleichsgrößen" besitzen (283-284). Die von ihm genannten vergleichbaren Texte außerhalb des Joh (1 Petr 1,8; 1 Clem 49,1–50,7 und EpAp 37) beziehen sich immer auf die Liebe der Glaubenden zu Jesus, nicht jedoch auf seine Liebe zu ihnen, vgl. ebd. pp. 284-285.

[10] POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 3), p. 358.

[11] A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecturecharakters* (FRLANT, 169), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 189.

[12] Zu ἀγαπᾶν und φιλεῖν an dieser Stelle vgl. auch TH. SÖDING, *Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv*, in *IkaZ* 36 (2007) 220-231, p. 229.

antwortenden Zusage von Liebe oder Freundschaft, sondern im Weideauftrag an den Hirten besteht. Der joh Sprachgebrauch in diesem kurzen Dialog ist auffällig und hat Anlass zu vielen Deutungen gegeben. Jesus fragt zunächst zweimal nach der Agape-Liebe, dem joh Kennzeichen der Gottesliebe, und Petrus beteuert – menschlich – seine Freundschaftsliebe (φιλία). Erst beim dritten Mal erfragt Jesus auch die nach antikem Verständnis grundsätzlich gegenseitige Freundschaftsliebe, die Petrus erneut bekräftigt. In Jesu darauf folgender Ansage des Martyriums kann ein Zeichen dafür gesehen werden, dass er damit die bereits in 13,37 erklärte Bereitschaft des Petrus zur Lebenshingabe für Jesus als Ausdruck von dessen Freundesliebe annimmt und der danach erfolgte Freundschaftsverrat vergeben ist. *Agape* und *philia*, die göttlich-einseitige und die menschlich-gegenseitige Form der Liebe können sich nun berühren. Vor diesem Hintergrund scheint in der nicht zufälligen Wortwahl des Joh, so etwas wie ein Konzept auf: Die auf Gott selbst zielende Agape-Liebe zu Jesus muss sich für den Jünger in der Weise der Freundschafts-Liebe realisieren, in der Sendung bewähren und in der Hingabe des Lebens für den geliebten Freund vollenden. Dies korrespondiert mit der ebenfalls ausdrücklich einseitig formulierten Erwählungsaussage Joh 15,16: *„Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr auch aufmacht und Frucht bringt, und dass eure Frucht bleibt."* Liebe und Freundschaft zu Jesus realisieren sich innerweltlich in Nachfolge und Jüngerschaft.

Narrative Inszenierung von Gegenseitigkeit in Liebe

Wenn es auf der theologisch-begrifflichen Ebene also keine explizite Beziehung gegenseitiger Liebe zwischen Gott und Mensch geben kann, gilt das auch für die narrative Ebene? Auch hier scheint auf den ersten Blick die Einseitigkeit in der Beziehung zwischen Jesus und den Menschen zu dominieren: Jesus erscheint als der souveräne Meister seiner Jünger, als der sich vollmächtig in den Zeichen Offenbarende und Heilende, als der mit göttlicher Autorität Lehrende und Streitende.

Doch gibt es auch andere Gestalten von Beziehung, in denen gegenseitige Beziehungen der Liebe metaphorisch ausgedrückt (Joh 10,14f) oder narrativ inszeniert werden. Außer der genannten Studie von E. E. Popkes zur Liebessemantik in den joh Schriften[13] sind noch zwei weitere zu nennen, die die Liebe als zentrale Kategorie der Interpretation des Joh

[13] Vgl. Anm. 3.

herausstellen: S. van Tilborg[14] untersucht in einer narratologischen Lektüre die Beziehung Jesu zum Täufer, zum Lieblingsjünger und zu seinen Freunden und vergleicht dann Jesu Beziehung zu liebenden Frauen mit der zu geliebten Männern, insbesondere den dreien, die er aus Krankheit und Tod befreit, der Gelähmte am Teich Betesda (Joh 5,1-16), der Blindgeborene (Joh 9,1-41) und Lazarus (Joh 11,1-44). Die Studie von J. G. van der Watt[15] geht von einem metaphorologischen Ansatz aus und ordnet die ganze Breite der metaphorischen Welt des Joh in die das Evangelium prägende Familienmetapher ein. Beide Studien zeichnen das Vierte Evangelium als Liebesgeschichte bzw. als Geschichte der familienhaften Beziehung zwischen Gott, dem Gottessohn und den Glaubenden. Die Konsequenzen für die joh Anthropologie werden in keiner der beiden Untersuchungen ausdrücklich reflektiert. Wenn Relationalität und Liebe als die zentralen Kategorien joh Theologie erscheinen, ist hier jedoch auch der Ansatzpunkt für das joh Menschenbild zu suchen. Deshalb stellt sich die Frage: Wenn die zentrale Aussage über den Menschen im Joh seine grundlegende Beziehungshaftigkeit ist, und wenn Beziehung, vor allem eine Beziehung der Liebe, immer das Element von Gegenseitigkeit enthält, wo findet sich dieses Element in der Beziehung zwischen Jesus und den Menschen, mit denen ihn Liebe verbindet?

Ich möchte im Folgenden in die Galerie johanneischer Gestalten von Beziehung zwei Detailaufnahmen in Vergrößerung einfügen, auf denen zu sehen ist, wie im Joh Gegenseitigkeit narrativ inszeniert wird: Die Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4,1-42) und die Salbung Jesu durch Maria von Betanien (Joh 12,1-8). Von Detail in Vergrößerung rede ich deshalb, weil meine Auslegung der beiden Perikopen nicht den Anspruch einer umfassenden Deutung erhebt, sondern einen ganz bestimmten Aspekt herausarbeiten will, der allerdings Konsequenzen für die Interpretation der Perikope hat.

In beiden Erzählungen sind Frauen die Protagonistinnen: eine Freundin im einen Fall, eine namenlose Fremde im andern. Im einen Fall ist das Instrument der Begegnung und Beziehung das Wort, im andern ist es der Körper. In beiden Fällen sind die männlichen Jünger aus der Szene ausgeblendet: In Joh 4 werden sie in die Stadt geschickt, in Joh 12 ist es ihr Unverständnis, das sie die Bedeutung der Szene nicht erfassen lässt.[16]

[14] S. VAN TILBORG, *Imaginative Love in John* (BIS, 2), Leiden, Brill, 1993.

[15] J. G. VAN DER WATT, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John* (BIS, 47), Leiden, Brill, 2000.

[16] Ich teile nicht das Urteil VAN TILBORGS (vgl. Anm. 14), dass sich Jesus aus diesen Begegnungen mit Frauen wieder in die Beziehung zu seinen männlichen Jüngern

So entsteht eine Atmosphäre der Intimität, in der Wesentliches über die Beziehung zwischen Jesus und den Menschen zur Sprache bzw. nonverbal zum Ausdruck kommen kann. Diese Beziehung ist jedoch von Missverständnis bedroht, was jeweils die unangemessene Reaktion der Jünger (Joh 4,27) bzw. des Judas (Joh 12,5) zeigt. In beiden Begegnungen geschieht schließlich etwas, was sehr selten im Joh ist: In Sychar *bittet* Jesus um etwas, nämlich um etwas zu trinken, und in Betanien lässt er eine *Berührung* an sich geschehen, die – im Unterschied zu den ungezählten verbalen und physischen Gewalttaten, die im Verlauf des Evangeliums an ihm geschehen – *positiv* gewertet wird, nämlich die Salbung seiner Füße.

2. Der Bittende als Geber, der Geber als der Bittende: Jesus und die Samariterin (Joh 4,1-42)

„Gib mir zu trinken". So nachvollziehbar diese Bitte eines durstigen Wanderers in der Mittagshitze ist, so irritierend ist jedoch ihre Fortführung im Gespräch. Sie führt im unmittelbaren Kontext des Dialogs zur metaphorischen Vertiefung in Joh 4,14, in der sich der Dürstende als Quelle offenbart, der im Menschen selbst eine Quelle frei legt. Der Bittende will gebeten werden, der Dürstende ist die Quelle. Die meisten Ausleger widmen sich ausführlich der tiefgründigen Ironie des Offenbarers[17] und der christologische Tiefe der Selbstoffenbarung Jesu und vergessen darüber seine Bitte, die angesichts des Gesprächsverlaufs hinfällig geworden zu sein scheint und auf ihre Funktion als Gesprächseinstieg reduziert werden kann.

Ist damit alles gesagt? Ich möchte, ausgehend von der Bitte Jesu in 4,7, folgende Hypothese über den *Topic*[18] von Joh 4 an den Ausgangspunkt

zurückziehe und die Frauen „empty-handed" stehen lasse (*Imaginative Love in John*, p. 250); VAN TILBORG erklärt diesen Erzählzug mit der festen sozialen Rolle Jesu im Joh. Vielmehr sehe ich hier eine narrative Strategie der Fokussierung auf eine Begegnung, die sich aus der normalen Wahrnehmung, wie die Jünger sie repräsentieren, heraushebt. In dieser Begegnung mit den Frauen, aus der alle anderen Anwesenden ausgeblendet bleiben, wird alles gesagt oder getan; deshalb kann sich Jesus dann wieder den unangemessenen (!) Reaktionen seiner männlichen Jünger zuwenden.

[17] Vgl. Dazu etwa H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT, 6), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 252-253, mit weiterer Literatur.

[18] Ein Topic ist „eine Hypothese, die von der Initiative des Lesers abhängig ist, der sie auf etwas undifferenzierte Weise und in Form einer Frage formuliert (‚worum zum Teufel geht es?') und die infolgedessen in einen Vorschlag für einen vorläufigen Titel übersetzt wird ('wahrscheinlich geht es um dies und das')", vgl. U. ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München, dtv, 3. Aufl., 1998, p. 113; vgl. ferner GRUBER, *Quelle* (Anm. 5).

meiner Lektüre stellen: *In der Begegnung am Jakobsbrunnen geht es darum, dass Jesus die Frau um etwas bittet, und darum, warum diese Bitte unerfüllt bleibt oder auf welche Weise sie dennoch erfüllt werden kann.* Mit dieser Hypothese beginne ich meine Lektüre der Brunnengeschichte. Ich muss dazu einen Leser wählen, der mit meiner Hypothese über den Topic korrespondiert: Ein Leser, der in der Lage ist, aus dem dichten intratextuellen Verweisnetz des Joh, in das die Erzählung Joh 4 eingebunden ist, die Linie der Wasserbitte Jesu herauszufiltern, d.h. die Textsignale zu aktualisieren und miteinander in Beziehung zu setzen, die sich, ausgehend von diesem „Gesprächseinstieg" Jesu, im Joh finden.

Das heißt: Ich verstehe die Textstrategie des Joh so, dass es mit einer mehrfachen Lektüre rechnet und mehrere Lektüre-Pfade als Textstrategie enthält, die aktualisiert werden können. Aus diesem Grund braucht ein Leser für sein Vorhaben eine „intertextuelle Kompetenz": die Fähigkeit, die Signale zu erkennen, die seine Lektüre „ablenken" wollen (Desintegration), diesen Signalen im Sinn seiner Hypothese zu folgen und sich „umlenken" zu lassen (Digression), um dann seine Lektüre in der Richtung seiner Lesehypothese oder auch in korrigierter Richtung fortzusetzen (Reintegration).[19] Dabei konstruiert das Joh seinen Leser so, dass dieser fähig ist, seiner Strategie zu folgen und sie zu aktualisieren. Diesen Leser nenne ich in der Ecóschen Terminologie den Modell-Leser (ML).[20] Er beginnt nun mit seiner Lektüre:

Was will Jesus geben? (Joh 4,7-14 und Joh 7,37-39)

> „Wer aber immer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Quelle von Wasser werden, das aufsprudelt (hinein) ins ewige Leben" (Joh 4,14).

Dieser Vers ist eine kunstvolle und kühne Metapher: Wasser wird im Menschen zur Quelle; es „hüpft und springt" (ἅλλομαι) und ist damit in einer Bewegung, die von Menschen oder Tieren, nicht aber von Wasser ausgesagt wird. Die Metapher bleibt offen, malt das lebendige Bild für eine Verheißung, die Jesus hier gibt: Gabe, die den Durst stillt; eine

[19] Zu diesen Phasen intertextueller Lektüre vgl. P. STOCKER, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn, Schöningh, 1998, pp. 103-104.

[20] Zum Ecóschen Konzept des Modell-Lesers vgl. U. ECO, *Lector* (Anm. 18), 14; 61-82 sowie S. PELLEGRINI, *Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (HBS, 26), Freiburg u.a., Herder, 2000, pp. 79-122; ferner GRUBER, *Quelle* (Anm. 5).

Gabe, die im Empfangenden eine Bewegung ins ewige Leben hinein bewirkt und die dieses Leben zugleich gibt. Das „ewige Leben" ist sowohl Zielort des emporsprudelnden Wassers als auch Gabe, die es verbürgt. Was oder wer ist diese Gabe? Joh 4,10 enthält mit der Formulierung ὕδωρ ζῶν ein klares intratextuelles Verweissignal,[21] denn „lebendiges Wasser" begegnet im gesamten NT nur in Joh 4,10.11 und in Joh 7,37-39.[22] In beiden Texten geht es um die Verheißung lebendigen Wassers aus dem Mund Jesu:

> *„Wenn jemand Durst hat, komme er zu mir und trinke!*
> *Wer an mich glaubt (für den gilt), wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen. Das aber sagte er von dem Geist, den die im Begriff waren zu empfangen, die zum Glauben an ihn gekommen waren. Denn noch nicht gab es den Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (Joh 7,37-39[23]).*

„Durst",„„Wasser", und „Gabe" sind nun Elemente des Topics, der den ML interessiert. Er findet wieder das Motiv, dass der Mensch bei Jesus trinken kann und auf diese Weise sein Durst gestillt wird. Das „lebendige Wasser" in 7,38 kann er als das Wasser identifizieren, das Jesus in 4,10 verheißt; dass es in Strömen fließt, verbindet er mit der kühnen Metapher von der aufsprudelnden Wasserquelle im Gläubigen in 4,14. Neu ist das Motiv des Geistes. Joh 7,39 als Kommentar des Evangelisten legt einerseits die Identifikation des „lebendigen Wassers" fest und eröffnet gleichzeitig einen neuen Spielraum der Interpretation durch den Hinweis auf das „noch nicht" und das Motiv der „Verherrlichung".

[21] Insofern es sich um abgelenkte Lektüre innerhalb des Textes des Johannesevangeliums handelt, spreche ich von *Intratextualität*. Diese ist zu unterscheiden von der *Intertextualität*, die die abgelenkte Lektüre zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Texten bezeichnet. Das Joh kennt beide Formen der Beziehung zwischen Texten.

[22] Zu nennen sind hier auch die Stellen in der Offb, in denen vom „Wasser des Lebens" (ὕδωρ ζωῆς) die Rede ist: Offb 7,17; 21,6; 22,1.17. Doch ist dort ζωή jeweils in einer Genitivverbindung verwendet; selbst wenn im Deutschen ein epexegetischer Genitiv adjektivisch wiedergegeben werden kann, handelt es sich deshalb nicht um dieselbe Formulierung.

[23] Zu der Diskussion um Joh 7,37-39 seit der Väterexegese vgl. die Kommentare von R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, (HTKNT, 4.2) Freiburg u.a., Herder, 1971, pp. 211-218, und R. BROWN, *The Gospel According to John I* (AncB, 29), New York, Doubleday, 1966, pp. 320ff. mit weiterer Literatur. Grundlegend ist immer noch H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7,37-38*, in *Bib.* 22 (1941) 269-302; 367-403.
Ich entscheide mich hier gegen NA[27] für die textkritisch besser bezeugten „östliche" Lesart: Punkt hinter πινέτω (mit P 66), Komma hinter εἰς ἐμέ. Grammatisch handelt es sich im zweiten Satz („wer an mich-glaubt...") um eine Pendenskonstruktion. So lasen Origenes und ihm folgend die meisten östlichen Väter, heute u.a. Schnackenburg, Schwank, Schenke, Léon-Dufour, Jones, Hahn, Menken.

Mit dieser Information aus dem Intertext Joh 7,39 kann der ML für seinen Ausgangstext Joh 4,10.14 schließen: Jesus verheißt den Geist; das lebendige Wasser ist der Geist, den Jesus als Gabe anbietet, und den der Mensch von Jesus „trinken" soll. Und es ist der Geist, der im Menschen zur Quelle wird, „die sich tief im Innern bewegt und unentwegt flutend das ewige Leben verbürgt, dem es entgegenströmt".[24] Das Motiv des Lebenswassers in Joh 4,10.14 bereitet das zentrale Motiv der Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit im zentralen Textteil Joh 4,16-30 vor und ist dessen metaphorische Vorspiegelung.

Was „sucht" Jesus? (Joh 4,7-14, Joh 4,23.27 und Joh 7,37-39)

Der Vater, so sagt Jesus in 4,23, „sucht" Anbeter in Geist und Wahrheit. Das Verb ζητεῖν taucht noch einmal und fast beiläufig auf: Die Jünger, heißt es in 4,27, fragen bei ihrer Rückkehr Jesus *nicht*, was er im Gespräch mit der Frau „sucht". Was sucht Jesus? Als intratextuelles Signal für den ML will die Aufnahme des Verbs von 4,23 in 4,27 eine Spur legen, die die Intention des Vaters mit der Intention Jesu verbindet. Der ML kann nun die „Suche" Jesu als Element des von ihm verfolgten Topic identifizieren und, von Joh 4,23 her und mit den Informationen aus Joh 7,37-39, die Einstiegsbitte Jesu neu lesen: Jesus „sucht" zunächst Wasser bei der Frau (4,7). Dann „sucht" er jedoch die Umkehr der Bitte; er möchte, dass sie von ihm das Lebenswasser empfängt (4,10) und aus der Quelle trinkt, die er ist (7,37). Jesus ist derjenige, der den Geist gibt (7,39), in dem der Vater angebetet werden will (4,23f). Und er „sucht" Menschen (4,27), die an ihn glauben (4,21; 7,38) und diesen Geist von ihm empfangen (7,39). Diese Glaubensantwort, in der die Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit geschieht, so kann man nun vorläufig formulieren, ist es, die seinen Durst stillt. Offen bleibt zunächst, wann dies geschieht: 4,14 formuliert im Futur, während in 4,23 die Stunde der Anbetung bereits gekommen ist.

Wichtig ist, dass in der kühnen Metapher 4,14 wie beim Motiv des Durstes zwei Bewegungen ineinander übergehen: Wie der dürstende Jesus sich als Quelle offenbart, aus der andere trinken, so entsteht in der von Jesus Trinkenden selber eine Quelle; im Unterschied zu Jesus *ist* sie jedoch nicht selber diese Quelle! Die Glaubende, die in sich eine Quelle des Geistes trägt? Es wird nicht *gesagt*, dass andere von ihr trinken

[24] Joh 4,14 in der Übersetzung von W. Jens, *Am Anfang Das Wort. Das Johannesevangelium*, Stuttgart, Radius- Verlag, 1993, p. 23.

werden. Es wird jedoch in Joh 4,28-30; 39-42 *erzählt*, wie die Samariter auf ihr Wort hin zum Glauben an Jesus kommen. Auch das Motiv des „ewigen Lebens" (4,14) taucht in Joh 4,39-42 noch einmal auf, und zwar im Mund Jesu angesichts der nahenden Samariter, der „Frucht", die er „ins ewige Leben hinein sammelt" (4,36). Daran schließt sich ein Sendungswort an die Jünger (4,38). In linearer Lektüre wirkt diese Sendung deplaziert, denn Sendung geschieht im Joh erst durch den Auferstandenen in Joh 20,21. Als intratextuelles Signal erfüllt die Irritation jedoch für den ML eine wichtige Funktion: Was Jesus in Joh 4,38 im Blick auf die noch tatenlosen Jünger als Sendung in die Ernte proleptisch und aus österlicher Perspektive formuliert, wird bei der Samariterin bereits Wirklichkeit. Sie hat getrunken und empfangen, ist zum Glauben gekommen und führt andere Menschen zu Jesus. Diese Dynamik ist erst nachösterlich möglich, weil sie das Wirken des Geistes in den Gläubigen voraussetzt, der in den Jüngern „bleibt" (Joh 14,16f) und in dessen Kraft sie die „größeren Werke" (Joh 14,12) tun können bis dahin, dass die Welt „glauben" kann (Joh 17,21).

In der Perspektive dieser österlichen Dynamik ist nun auch die Intention Jesu in Joh 4 zu lesen: Jesus „sucht" Menschen, die von seinem Wasser trinken (Joh 4,1-15), und in der Kraft des dadurch empfangenen Geistes mit ihm die „Frucht" glaubender Menschen sammeln (Joh 4,35-42).

Die Dynamik des Geistes (Joh 4,14, Joh 7,38f und Joh 19,34)

Von diesem Punkt der Lektüre aus kann nun ein zweiter Blick auf den Intertext Joh 7,37-39 erfolgen. Die seit den Vätern diskutierte Frage ist ja, aus wessen „Innern" dieser Lebensstrom des Geistes fließt: aus der Seite Jesu oder des Glaubenden?[25] Die Mehrzahl der Exegeten entscheidet sich für die christologische Deutung. Gegen eine intratextuelle Verbindung zwischen Joh 7 und Joh 4 spricht nach Schnackenburg, dass in Joh 4,14 der Glaubende „nicht zu einer Quelle für andere" werde.[26] Nun wird allerdings auch in Joh 7,38 nicht gesagt, dass der oder die Glaubende zur Quelle *für andere* wird, wie Schnackenburg in seinem Argument offenbar voraussetzt. Es heißt nur, dass aus dem Innern des

[25] Der Verweis auf die Schrift in 7,38 ist nicht eindeutig als Zitat zu identifizieren. Zwei typologisch interpretierte alttestamentliche Traditionen sind es, die im Hintergrund stehen könnten: Der wasserspendende Felsen bei der Wüstenwanderung (Ps 77,15f.20 LXX), und die Tempelquelle im eschatologischen Jerusalem Sach 14,8, möglicherweise als Relecture von Ez 47,1-12; vgl. GRUBER, *Quelle* (Anm. 5).

[26] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* (Anm. 23), p. 214.

Glaubenden, der von Jesus den österlichen Geist getrunken hat, dieser Geist in Strömen quillt. Wohin dieser Strom fließt, wird nicht gesagt. In Bezug auf die Samariterin kann man jedoch sehr wohl sagen: Ihr Glaube, der in ihr das Lebenswasser des Geistes freisetzt, führt andere zum Glauben. Die Metapher von 4,14 wird narrativ entfaltet.

Nun hat der ML in Joh 7,39 noch ein weiteres Signal bekommen: Das Stichwort „Verherrlichung" fällt hier zum ersten Mal im Joh und berührt den Topic „Tod und Auferstehung Jesu", den der ML, so setzen wir voraus, aus seiner Erstlektüre des Makrotextes kennt. Und auch dem Topic „es wird etwas vorausgesetzt, was noch nicht eingetreten ist", ist seine Johannes-Lektüre schon begegnet.[27] Er weiß, dass sich die Gabe des Geistes bei der „Verherrlichung Jesu" auf die „Stunde" seines Todes bezieht, und er kennt auch die Stelle Joh 19,34. Das Digressionssignal ist prominent, der Intertext leicht zu identifizieren. Er liest ihn jetzt als ML mit seiner Frage, ob Joh 19,34 etwas für das Verständnis von Joh 7,38 beizutragen hat und außerdem für seinen Ausgangstext Joh 4.

Seine wichtigste Entdeckung ist folgende: Die Todesszene Jesu 19,28-38 als Kontext von Joh 19,34 enthält alle zentralen Elemente, die er aus den beiden Texten Joh 4 und Joh 7 kennt: Durst (19,28), Wasser (19,34), Geist (19,30), Glaube (19,35). Auch die Todesszene beginnt wie die Brunnenszene mit dem Durst Jesu. Beide Szenen sind außerdem durch die Zeitangabe der „sechsten Stunde" miteinander verbunden (Joh 4,6; Joh 19,14). Der Durst Jesu am Kreuz wird, anders als in Joh 4, von den Menschen beantwortet, wenn auch in einer unangemessenen Weise. Der Dürstende trinkt jedoch – anders als in Joh 4 – von dem Essig, den ihm die Soldaten anbieten, und gibt unmittelbar danach „seinen Geist hin" (19,30). Darauf wird er zur Quelle von „Blut und Wasser", das aus seiner Seite austritt. Der Glaube der Adressaten des Evangeliums ist, wie der Glaube der Samariter (4,39), vermittelt durch einen Zeugen (19,35).

Wenn der ML deshalb die drei Texte im Joh, in denen von „Durst, Wasser, Geist und Glauben" die Rede ist, intratextuell interpretiert, also eine Textstruktur aktualisiert, die auf eine gegenseitige Interpretation dieser Texte zielt, kann er schließen: Die „Leerstelle" in Joh 7,38, *wohin* nämlich der Geist fließt, wird narrativ gefüllt mit der Erzählung von dem durch die Frau ausgelösten Glaubensweg der Samariter. Und umgekehrt wird die Leerstelle in Joh 4,14, *wann* nämlich Jesus dieses lebendige Wasser geben wird, gefüllt mit der klaren Aussage in Joh 7,39, dass Tod

[27] Vgl. das Motiv der „Stunde" Jesu in Joh 2,4, sowie die Deutung des Tempellogions in Joh 2,22.

und Verherrlichung Jesu die Voraussetzung dafür sind, dass Menschen diesen Geist von Jesus „trinken" können. Beide Stellen mit ihren kühnen metaphorischen Aussagen beziehen sich aufeinander und miteinander auf die dritte, die die Erfüllung beider Metaphern im Symbol des Durchbohrten vor Augen führt. Denn sowohl Joh 4 als auch Joh 7 brauchen die „Verherrlichung Jesu", die ihre vorweggenommene österliche Perspektive rechtfertigt und einlöst.

Aus der Perspektive des zweiten Intertextes Joh 19,28-35 erscheint jetzt auch die Szene im Tempel in neuem Licht. Der ML erkennt: Auch in Joh 7,37-39 redet der am Kreuz „Verherrlichte", der sich den Glaubenden als Quelle des österlichen Geistes und Lebens anbietet, und der denen, die von ihm trinken, „Größeres" verheißt: selber zu Menschen zu werden, in denen und aus denen das Leben des Geistes strömt. Die pneumatologische und österliche Dynamik des Joh ist es also, in der man die Verheißung Jesu in Joh 7,38 auf den Glaubenden beziehen kann. Die für die theologiegeschichtliche Rezeption der Stelle wichtige christologische Perspektive ist dadurch nicht außer Kraft gesetzt, denn auch wenn man Jesu Verheißung in 7,38 auf die Glaubenden deutet, bleibt in Joh 7,37 Jesus die Quelle, aus der der Dürstende trinkt. Und auch der Bezug zu Joh 19,34 geht nicht verloren, denn unter dem Kreuz wird nicht nur gesagt, sondern gesehen und bezeugt (19,35), dass Jesus, der dürstend stirbt (Joh 19,28), die Quelle des Leben spendenden Geistes ist, der dann in den Glaubenden (Joh 19,35) die Dynamik des „Größeren" (vgl. Joh 14,12) entfalten wird.

Hunger und Durst Jesu (Joh 4,34, Joh 19,34 und Joh 4,6f)

Der ML ist der Antwort auf seine Frage nach der Erfüllung der Bitte Jesu in Joh 4,7 im Verlauf seiner intratextuellen Umwege im Text des Joh Schritt für Schritt näher gekommen. Wenn er jetzt wieder an den samaritischen Brunnen zurückkehrt und den dritten Textteil der Erzählung liest (Joh 4,31-42), entdeckt er das Motiv des Durstes in einer weiteren Variante: Die Jünger wollen den Hunger Jesu stillen und erhalten wie die Frau eine metaphorisch in die Tiefe führende Antwort:

> *„Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden" (4,34).*

Damit wird nun eine direkte Linie von Joh 4 zum dritten Intertext Joh 19 gezogen, diesmal nicht über die Vermittlung von Joh 7,38f. wie im Fall des Lebenswassers in 4,14. Denn Jesus weist hier, vor den Ohren der

nicht verstehen könnenden Jünger, auf den Augenblick hin, an dem er zum Spender des Lebenswassers, zur Quelle des Geistes, wird: Indem er – dürstend am Kreuz – den Willen des Vaters erfüllt (vgl. Joh 5,30; 6,38) und das Werk vollendet (vgl. Joh 5,36; 17,4; 19,28.30). Der Wille des Vaters ist die Sammlung der Frucht ins Ewige Leben (4,36), die Sammlung der Menschen, die die Quelle in sich tragen und glauben. Die „Sammlung" der „Frucht" erfüllt sich jedoch, das wird dem Leser klar bedeutet, im Tod Jesu (vgl. 11,52; 12,32).

An dieser Stelle des Gesprächs am Brunnen wird also der Durst Jesu am Kreuz durch intratextuelle Anspielung eingeblendet; damit wird auch das Durstmotiv vom Anfang wieder aufgerufen und erhält eine weitere Vertiefung. Der Durst Jesu ist am Kreuz wie am samaritischen Brunnen ein physischer Durst; doch wie in Joh 4 vollzieht sich eine tiefsinnige Umkehrung: Der Dürstende ist der, der den Geist gibt (Joh 19,30). Wie am Brunnen von Samaria ist auch auf Golgota der Bittende der Geber. Im Schrei des Verdurstenden ist deshalb der Durst nach der Vollendung des Werkes, der Ankunft des Geistes, zu hören.[28] Am Brunnen bittet er darum, dass diese Gabe empfangen werde. Der Geber ist zugleich der Bittende. Deshalb kann man auch auf Golgota sagen: Jesus dürstet danach, den Geist zu geben und danach, dass die Menschen diese Gabe empfangen und glauben (vgl. Joh 19,34f.).

Damit ist dem ML gelungen, was seine Aufgabe war: aus dem dichten intratextuellen Verweisnetz des Joh die Linie der Wasserbitte Jesu herauszufiltern, d.h. die Textsignale zu aktualisieren und miteinander in Beziehung zu setzen, die sich, ausgehend von diesem „Gesprächseinstieg" Jesu, im Joh finden. Diese Texte ergeben entlang der Sinnlinie „Durst – Wasser – Geist – Glaube" folgenden Topic *„Jesus dürstet nach dem Glauben und ist selber die Quelle des Geistes, der diesen Glauben ermöglicht, der seinen Durst stillt"*.

Durst – Wasser – Geist – Glaube in Joh 4,1-42

Im ML formen sich nun die Elemente seiner Lektüre zu einem kohärenten Bild: Jesus dürstet nach Menschen, die seine Gabe empfangen und an ihn glauben (4,7.10). Und er hungert (und dürstet) danach, den Willen des Vaters zu erfüllen (4,34), der sich in seinem Tod und seiner Verherrlichung vollendet (19,28). Damit der Spender des lebendigen Wassers in

[28] Vgl. dazu I. DE LA POTTERIE, *Die Passion nach Johannes. Der Text und sein Geist*, Einsiedeln, Johannes- Verlag, 1987, pp. 124-131.

den Menschen die Quelle zum Sprudeln bringen kann (4,14; 7,38), muss er selbst zum Dürstenden werden (4,7; 19,28). Aus der Quelle, die dann jedoch aus den Menschen, die glauben (4,42; 19,35, 7,39) zum Fließen kommt (4,14; 7,38), wird er selber wieder seinen Durst stillen können (4,7.10). Denn wenn die Menschen zu Jesus finden, von seinem Wasser trinken, von seiner Lebenshingabe das ewige Leben – den Geist – empfangen und selber zur Quelle für andere werden, so ist das die Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit (Joh 4,23f), die Jesus wie der Vater „sucht" (4,23.27) und die seinen Durst stillt (4,7; 19,28).

Wenn man die Lektüre von Joh 4 auf den Makrotext des Joh ausweitet und die beiden Intertexte mit einbezieht, weitet sich der Lesprozess noch einmal: Was sich im Gespräch mit der Frau ereignet, wird in Joh 7,37-39 prophetisch gedeutet und erfüllt sich in Joh 19,28-34. In einer ersten, linear „auf Ostern zugehenden" Lektüre von vorn nach hinten, tritt dieser Aspekt von Ankündigung und Erfüllung in den Vordergrund. Gleichzeitig ist aber in der Erzählung Joh 4 „alles enthalten." Der Durst Jesu wird durch das vollständige Bekenntnis der Samariter gestillt; es „fehlt nichts", obgleich Jesus „noch nicht verherrlicht" ist. Aber man kann dies nur verstehen, wenn man die Erzählung ein zweites Mal im Licht der Verherrlichung Jesu, gleichsam von rückwärts und „von Ostern herkommend", liest.

Deshalb darf das Durstmotiv in 4,7.10 nicht auf einen bloßen Gesprächseinstieg Jesu reduziert werden, sondern muss ganz wörtlich genommen werden. Jesus bittet wirklich um dieses Wasser. Der Dürstende offenbart sich als Spender lebendigen Wassers, aus dem er selbst wieder seinen Durst stillen möchte! Das Paradoxon ist ein doppeltes: Der Bittende ist der Geber, und gleichzeitig ist der Geber wirklich der Bittende.[29] Insofern weist das Durstmotiv in Joh 4 auf der Tod Jesu und gleichzeitig darüber hinaus auf das neue „ewige Leben", das in den glaubenden Menschen damit beginnt. Es zeichnet sich dadurch aus, dass die Menschen nicht nur aus der Quelle trinken, sondern selbst dazu fähig werden, dieser *Quelle zu trinken zu geben!*

[29] Augustinus formuliert sehr schön, hat aber nur die erste Hälfte dieses Paradoxons im Blick: „Der vorher zu trinken *gebeten* hatte, hatte Durst nach dem Glauben dieser Frau. Er *verlangt* zu trinken und verspricht, zu trinken zu *geben*. Er verspürt ein Bedürfnis wie einer, der zu erhalten erwartet, aber er ist in der Fülle wie einer, der befriedigen kann." Vgl. A. AUGUSTINUS, *Johanneskommentar* 15,11-12 (PL 35,1514: Ille autem qui bibere quaerebat, fidem ipsius mulieris sitiebat. … Petit bibere, et promittit bibere. Eget quasi accepturus, et affluit tanqam satiaturus.). Übersetzung zit. nach DE LA POTTERIE, *Passion* (Anm. 28), p. 127.

Die Gegenseitigkeit in Joh 4 und die die johanneische Anthropologie der Bilder

Das Gespräch Jesu mit der Samariterin ist eine der großen Begegnungen im Joh. Was ergibt sich aus der ML-Lektüre für die Frage nach dem Menschenbild des Joh?

Joh 4 und seine Intertexte, so kann man sagen, malen zu den abstrakten und unanschaulichen Aussagen über die reziproke Immanenz zwischen Gott und Mensch Bilder voll kühner Metaphorik und symbolischer Dichte:

Jesus als dürstender Wanderer am Brunnen.
Jesus als Spender lebendigen Wassers.
Ein Mensch, eine Frau, die von dem Wasser Jesu trinkt.
Ein Mensch, eine Frau, die in sich einen ins ewige Leben emporsprudelnden Wasserquell hat.
Jesus, der aufruft, von ihm zu trinken.
Menschen, aus denen Ströme lebendigen Wassers fließen.
Jesus, der am Kreuz ruft: „Mich dürstet!"
Jesus, aus dessen Seite Blut und Wasser strömen.

Wenn wir die Bilder nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch befragen, stellen sich folgende Imaginationen ein:

Mensch und Gott als Dürstende?
Mensch und Gott, die einander zu trinken geben / voneinander trinken?
Mensch und Gott, die einander ihren Durst stillen?
Der Mensch trinkt den Geist des Glaubens.
Jesus trinkt den Glauben des Geistes.

Metaphern dürfen nicht gepresst werden. Doch im behutsamen Spiel mit ihrer Dynamik entstehen Bilder, die in ein lebendiges Geschehen gegenseitigen In-Seins einführen, in eine von Gott ausgehende und den Menschen ergreifende Beziehung gegenseitiger Liebe zwischen Gott und Mensch im Geist. In der Textwelt des Joh entsteht eine Lebensverbindung im Geist zwischen Vater, Sohn und Mensch, die mit den Metaphern des Durstes und des Trinkens sowohl die vorösterliche Spannung der Unerfülltheit und des Verlangens enthält als auch die Verheißung und die österliche Schau ihrer Erfüllung.

3. Der Gebende als Empfangender, der Empfangende als Gebender. Jesus und Maria von Betanien (joh 12,1-8)

Das zweite Beispiel in der Reihe narrativ inszenierter Gestalten von Gegenseitigkeit, die zweite Nahaufnahme, zeigt die Salbung Jesu durch Maria in Joh 12,1-8. Denn beim Gastmahl in Betanien wird ein weiterer,

zentraler Aspekt der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch in kühner Metaphorik in Szene gesetzt: die Beziehung der Gegenseitigkeit zwischen dem, der sein Leben hingibt und denen, die diese Hingabe und damit das Leben empfangen.

Auch die Synoptiker überliefern eine Salbungsgeschichte (Mk 14,3-9 und Mt 26,6-13; Lk 7,36-50). Was das Verhältnis des Joh zu dieser synoptischen Tradition betrifft, so folge ich mit M. Sabbe[30] u. a. der These, dass Joh diese Texte gekannt hat und – so im neuen Kommentar von H. Thyen[31] – mit ihnen als „Praetexten" „spielt". Diese *Inter*textualität vorausgesetzt, ergeben sich jedoch auch neue Perspektiven für die *intra*textuellen Spiegelungen im Johannesevangelium selbst. D. h., wenn Johannes bei seinen Lesern die Kenntnis der synoptischen Evangelien voraussetzen kann – das ist wohl gemerkt hier nicht als historische These, sondern von der Intentionalität des Textes her verstanden –, um damit zu arbeiten oder eben zu spielen, hat das Konsequenzen für die Art, wie das Spiel innerhalb seines eigenen Textes zu interpretieren ist. Er bezieht sich dann natürlich nicht nur auf vorausgesetzte externe Praetexte, sondern in seinen eigenen Texteinheiten auch auf andere Texte innerhalb seines eigenen Evangelientextes. So entsteht ein Spiegeleffekt zwischen verschiedenen Texten; die dadurch geforderte komplementäre Lektüre dieser narrativen Sequenzen ist vom Gesamttext selbst intendiert und für die Interpretation des jeweiligen Einzeltextes von entscheidender Bedeutung. Ich schlage für diese literarische Technik der Intratextualität den Begriff der *narrativen Spiegelung* vor.[32]

Salbung und Fußwaschung, Gestalten von Freundschaft: Joh 12,1-8 und Joh 13,1-11

Die Salbungsgeschichte ist mit dem Joh auf vielfache Weise verknüpft.[33] Die schönste und theologisch bedeutsamste dieser narrativen Spiegelungen besteht zwischen der Salbung und der unmittelbar darauf erzählten

[30] M. Sabbe, *The Anointing of Jesus in Joh 12,1-8 and its Synoptic Parallels*, in: F. Segbroeck – C.M. Tuckett – G. van Belle – J. Verheyden (Hgg.), *The Four Gospels* (BETL, 100, Vol. III), Leuven, Peeters, 1992, 2051-2082.

[31] H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (Anm. 17), pp. 4-5.

[32] Vgl. Gruber, *Zumutung* (Anm. 5), p. 648. Die komplementäre Beziehung zwischen Joh 4 und seinen Intertexten liegt weniger auf der narrativen als auf der metaphorischen Ebene (Durst – Wasser – Geist – Glaube).

[33] Dies habe ich ausführlich dargestellt in M. Gruber, *Zumutung* (Anm. 5): Joh 19,38-42 (Salbung und Begräbnis), Joh 11,1-44 (Salbung und Auferstehung), Joh 2,13-22 (Salbung und Tempelreinigung), Joh 6,60-71 (Salbung und Lebensbrotrede), Joh 13,21-30 (Salbung und Auslieferung).

Fußwaschung. Die Übereinstimmung in der Abfolge der Handlung wird bis zu Übereinstimmungen in den Formulierungen durchgeführt:

- Beide Stellen verbindet das Leitmotiv der Paschachronologie (Joh 12,1; Joh 13,1).
- Jesus befindet sich mit seinen Freunden beim Mahl; beide Mähler sind nach der Sitte als Mahl unter Männern zu denken;[34] im einen Fall unterbricht die unvorhergesehene Intervention einer Frau, im andern Fall die des Gastgebers selbst.
- Maria nimmt das Salböl – Jesus nimmt das Leinentuch (λαβοῦσα, 12,3 – λαβών, 13,4).
- Maria salbt die Füße, 12,3 – Jesus wäscht die Füße, 13,4.
- Maria trocknet mit den Haaren – Jesus trocknet mit dem Leinentuch (ἐκμάσσω, 12,3; 13,5).

Beide Episoden finden bei einem Gastmahl statt, das Johannes in der Tradition hellenistischer Freundesmähler darstellt. Dadurch kommt etwas ins Spiel, was für das gesuchte Element der Reziprozität bedeutsam ist, nämlich die joh Rezeption des römisch-griechischen Freundschaftsideals. Denn ein prägendes Kennzeichen antiken Freundschaftsverständnisses ist die Gegenseitigkeit, die sich etwa in einem gemeinsamen Leben und in der Gütergemeinschaft äußern kann. Weitere Kennzeichen der φιλία, verstanden als Gestalt erfüllten privaten und öffentlichen menschlichen Lebens,[35] sind: Gleichheit, Freiheit und Freiwilligkeit, Offenheit (Freunde haben keine Geheimnisse voreinander), Treue, aber auch ein charakteristisches Konkurrenzdenken. Nach Aristoteles bedeutet φιλία, „dass man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne dass einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibt",[36] und zwar um des Guten willen, das den anderen um seiner selbst willen bejaht. Aristoteles

[34] Vgl. K. WENGST, *Das Johannesevangelium 2* (TKNT, 4,2), Stuttgart, Kohlhammer, 2001, p. 47.

[35] Vgl. zum Folgenden K. SCHOLTISSEK, *„Eine größere Liebe hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh 15,15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium*, in J. FREY – U. SCHNELLE. (Hgg.), *Kontexte des Johannesevangeliums* (WUNT, 175), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 411-439; ferner M. GRUBER, *Freundschaft als Lebensform. Zur jesuanischen Fundierung einer Gestalt von Nachfolge*, in M. GRUBER – S. KIECHLE (Hgg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg, Pustet, 2007, 111-142; P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster, Aschendorff, 1997, 370-375: *Freundschaft, Vollendungsgestalt privaten und öffentlichen Lebens – eine philosophische Reflexion.*

[36] *Nik. Eth.* 8,2,1156a.

erläutert Freundschaft in der *Nikomachischen Ethik* als notwendiges Komplement der Gerechtigkeit, der großen Leitidee der politischen Philosophie: „Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit".[37] Er stellt fest: „Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter Freunden angetroffen".[38] Vollkommene Freundschaft orientiert sich an der Tugend des Freundes und ist wechselseitig. Sie setzt deshalb Gleichheit voraus, fordert sie ein oder stellt sie her. Aristoteles zitiert hier die prägnante sprichwörtliche Formulierung ἰσότης φιλότης: „Gleichsein – Freundsein".[39]

Das Johannesevangelium entstand im kleinasiatischen Ephesus, in einem Kontext also, in dem die Grundsätze der griechisch-hellenistischen Freundschaftsethik präsent waren. Sie sind in den Worten Jesu unschwer zu hören:

> „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe" (Joh 15,15).

Jesus lebt das antike Ideal der Freundschaft, in der man keine Geheimnisse voreinander hat,[40] durch seine charakteristische Offenheit: Er hat seinen Jüngern „alles mitgeteilt".[41] Damit ist – entsprechend dem joh Beziehungsdenken – die gegenseitige Liebe zwischen Jesus und dem Vater gemeint, in die die Jünger hineingenommen werden. Reziproke Immanenz und Freundschaftsideal interpretieren sich gegenseitig. Die

[37] *Nik. Eth.* 8,1,1155a. Vgl. zum Folgenden auch M. ECKHOLT, *„Die Weisheit schafft Freunde Gottes und Propheten" (Weish 7,27). Freundschaft als Lebenselixier der Kirche*, in M. ECKHOLT – TH. FLIETHMANN (Hgg.), *„Freunde habe ich euch genannt". Freundschaft als Leitbild systematischer Theologie*, Münster, LIT, 2007 (173-200).

[38] *Nik. Eth.* 8,1,1155a.

[39] *Nik. Eth.* 9,8,1168b. Aristoteles denkt hier allerdings an die Gleichheit der Tugend, nicht an die des Standes oder Geschlechts; deshalb ist seine Freundschaft, selbst wenn sie universal gedacht ist, nicht altruistisch in dem Sinn, dass sie sich auf jeden Menschen richten würde, vgl. SCHOLTISSEK, *Liebe* (Anm. 36), p. 419.

[40] Zum Ideal der *parrhesia*, der freimütigen Offenheit voreinander, vgl. SCHOLTISSEK, *Liebe* (Anm. 35), pp. 428-430.

[41] Bei Johannes ist diese Offenheit gegenüber seinen expliziten Freunden jedoch nur die letzte Konsequenz eines Verhaltens, das die Regel antiker Freundschaft wieder sprengt: Denn, wie er im Prozess programmatisch formuliert, hat Jesus „immer „öffentlich zur Welt gesprochen,... und im Verborgenen habe ich nichts gesprochen" (Joh 18,20). Seine Offenheit ist eben nicht auf den Kreis seiner Gleichgesinnten beschränkt, sondern gilt auch denen, die ihrerseits nicht mit ihm reden (Joh 7,26).

Asymmetrie zwischen Jesus und den Jüngern wird aufgehoben, und eine Form der „Gütergemeinschaft" an dieser Liebe entsteht, weil Jesus seinen Freunden Anteil gibt am kostbarsten Gut, das er hat, der Selbstmitteilung des Vaters (Joh 10,14; 16,14f; 17,9f). Dadurch stellt er jene Beziehung der Gleichheit her, die für die antike Freundschaft so zentral ist. Denn Freundschaft ist nach Aristoteles weder die den Unterlegenen beschenkende Hilfe noch das begehrende Streben nach Vollkommenheit; „sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbar Eigenes, eben φιλία, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen".[42] Hier geht es jedoch nicht um die Beziehung zwischen gleichgestellten hochrangigen römischen Beamten oder Gesinnungsgenossen unter Philosophen, sondern – das ist für Aristoteles undenkbar[43] und das Neue bei Johannes – um Freundschaft zwischen Mensch und Gott. Die Freundschaft mit Jesus führt die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott![44]

Johannes spitzt diese Gedanken noch weiter zu auf den Höchstfall von Freundschaft, die Lebenshingabe für die Freunde:

> „Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage" (Joh 15,12-14).

[42] Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin*, in *IKaZ* 36 (2007), 232-245, p. 236.

[43] Vgl. *Nik. Eth.* 8,9,1159a: „Ist aber der Abstand zu groß, wie bei Gott, so kann keine Freundschaft mehr sein."

[44] Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und die dadurch ermöglichte Gegenseitigkeit ist der Skopos der Lehre über die *amicitia* bei Thomas von Aquin, in der er – wie Johannes –den aristotelischen Gedanken der Freundschaft in kühner Weise für seine *caritas*-Lehre fruchtbar macht: „Thomas entdeckt das gesuchte und konstitutiv geforderte Fundament der Gottesliebe, das die von allen menschlichen Freundschaftsbeziehungen radikal unterschiedene Eigenart der Freundschaft mit Gott hervortreten lässt, in dem, was er *eine aliqua communicatio hominis ad Deum* nennt, in einer Mitteilung und Gemeinsamkeit, deren Wesen darin besteht, das Gott uns eine (sic!) eigene Seligkeit schenkt und uns zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft", vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Liebe als Freundschaft* (s. Anm. 42), p. 234. Thomas bezieht sich dabei allerdings nicht auf Johannes (an anderer Stelle zitiert er 1 Joh 4,16, vgl. *S. th.* I-II, q. 65 a, sowie den Schluss dieses Beitrags), sondern auf die paulinische κοινωνία in 1 Kor 1,9: „Da es nun wirklich eine Gemeinsamkeit (communicatio) des Menschen mit Gott gibt, insofern Er Seine Seligkeit uns mitteilt, muss in dieser Lebensmitteilung (communicatio) eine Freundschaft gründen. Von dieser Lebensmitteilung heißt es in 1 Kor 1,9: ‚Getreu ist Gott, durch den ihr zur Gemeinschaft Seines Sohnes berufen wurdet.' Liebe aber, die in dieser Lebensmitteilung gründet, ist Gottesliebe (caritas). Daher ist es offenbar, dass die Gottesliebe eine Art Freundschaft des Menschen mit Gott bedeutet" (*S. th. II-II*, q. 23, a. 1).

Der Grenzfall antiker Freundschaftsethik[45] wird hier geradezu als Regelfall formuliert! Joh 15,13 ist zunächst als Selbstbeschreibung Jesu zu lesen. Das zeigt die Fußwaschung, in der Johannes Jesu Weise, Freundschaft zu leben, in Szene setzt:[46] Ein Sklave dient seinem Herrn, weil er dazu verpflichtet oder gezwungen ist. Das Verhältnis ist asymmetrisch. So ist es auch bei der Beziehung zwischen dem antiken *patronus* und seinem Klienten, selbst wenn dieser seinen Gönner *amicus* nennt. Die Fußwaschung Jesu will eine dritte Weise des Dienens zeigen, wie in dem Disput mit Petrus deutlich wird: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir" (13,8). Hier geht es Jesus um Anteil an seinem Leben, um ein charakteristisches Gut der Freundschaft also. Jesus gibt dem Sklavendienst der Fußwaschung den Sinn einer Tat der Freundschaft.[47] Und Petrus muss diese als Grenzüberschreitung empfundene Rollenverkehrung zwischen Meister und Schüler zulassen und den *Kyrios* als *Philos* annehmen.

Die Freundesgabe der Erlösung – Inszenierung der Gegenseitigkeit in Salbung und Fußwaschung

Joh geht in seiner theologischen Zuspitzung aber noch weiter. Denn durch seine prophetische Art zu dienen fasst Jesus nicht nur sein Leben zusammen, sondern deutet auch seinen bevorstehenden Tod. Hier zeigt sich der tiefste und im eigentlichen Sinn johanneische Skopos, den er dem hellenistischen Freundschaftsmotiv gibt: Johannes stellt den Tod Jesu in der Fußwaschung als Tat liebender Freundschaft des Herrn am Menschen dar, durch die er dem Menschen Anteil an seinem Leben gewährt. Ein Bild nicht der Abhängigkeit, sondern der Freundschaft entsteht vor den Augen der Leser und will ihnen einen Schlüssel zum Verständnis des Todes Jesu geben: Er ist nicht Erlösung unwürdiger Sklaven, sondern ein Akt der Freundschaft, der Gleichen gilt bzw. diejenigen gleich macht, die ihn annehmen.

[45] Vgl. SENECA, Ep.9,10: „Wozu erwarb ich einen Freund? Damit ich jemanden habe, für den ich sterben kann", zit. nach H.-J. KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft?* in DERS., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg u.a., Herder, 1992, 95-123, p. 103. Der Artikel erschien ursprünglich in *MThZ* 42 (1991) 1-14.

[46] Die Freundschafts-Passage in der zweiten Abschiedsrede Joh 15 ist intratextuell als deutender Rezeptionstext zum Bezugstext der Fußwaschung Joh 13 zu lesen, vgl. DETTWILER, *Gegenwart* (Anm. 11), pp. 60-110.

[47] Vgl., S. M. SCHNEIDERS, *The Footwashing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics*, in *CBQ* 42 (1981) 76-92, GRUBER, *Freundschaft* (Anm. 35), pp. 129-130.

Johannes ist ein Meister der Bilder! Neben das Bild der Fußwaschung, dem er in den Abschiedsreden die Überschrift gibt: *Das Leben für die Freunde geben*, stellt er ein zweites Bild der Freundschaft. Maria salbt Jesus, dem Freund ihres Bruders, die Füße. Durch diese schweigende Tat bringt sie ihr Einverständnis mit der Lebenshingabe Jesu zum Ausdruck, gegen die an dieser Stelle Judas und später eben auch Petrus protestieren. Die Annahme der Liebe Jesu, die in der Fußwaschung von Petrus gefordert wird, setzt Maria in die Tat um, und zwar mit fast demselben Gestus liebender Freundschaft.

Drei Motive verbinden also die beiden Szenen der Salbung und der Fußwaschung miteinander: Jesu naher Tod, Nähe/Intimität zwischen Jesus und seinen Freunden bzw. seiner Freundin, sowie die Bedeutung des Annehmens oder der Abwehr dieser Nähe und damit des Todes Jesu. Wenn man nun die beiden johanneischen Szenen am Vorabend des Pascha Jesu als komplementär zu verstehende Deutungen des Todes Jesu liest, ergibt sich eine in narrativer Metaphorik entfaltete Aussage über die *Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch im Geschehen der Erlösung*: Durch Jesu Tod wird eine unsagbare Lebensgemeinschaft mit ihm hergestellt (vgl. 13,8, μέρος μετ᾽ ἐμοῦ). Die durch die beiden Zeichenhandlungen gegebenen Metaphern dafür sind: Waschung/Reinigung und Salbung. Der Tod Jesu wird in der Fußwaschung als Liebestat des Herrn am Menschen dargestellt, die darauf angewiesen ist, angenommen zu werden. Eben diese Annahme wird durch die Salbung dargestellt, ebenfalls als eine Tat der Liebe. Hier ist es allerdings Jesus, der sich die Füße salben lässt und diese Nähe, die er in der Fußwaschung den Jüngern zumutet, zunächst an sich selber zulässt. In dieser personalen Beziehung des Menschen zu ihm kann ihn nicht einmal der Arme ersetzen – so Jesus gegen den Protest des Judas in 12,7. Er beansprucht diese Tat der Liebe sozusagen personal für sich, was ihre Bedeutung und Würde unterstreicht.

Salbung und Fußwaschung – ein johanneisches Diptychon. Das hellenistische Freundschaftsideal, das er hier einarbeitet, bringt im unmittelbaren Vorfeld der Passionsgeschichte Themen wie Vertrauen und Nähe, Gleichheit und Offenheit, Gemeinschaft am Gut und am Leben, Gegenseitigkeit in Freiheit ins Spiel. Der Leser wird diese Koordinaten des Verstehens mit in seine Lektüre der Passionsgeschichte nehmen.

Johannes nimmt zwei Bilder, um Analogie und Differenz seiner soteriologischen Deutung der Freundschaft zum Ausdruck bringen zu können. Denn im Geschehen der Erlösung selbst bleibt die Asymmetrie erhalten: Die Rollen sind nicht vertauschbar. Petrus *kann* Jesus nicht die

Füße waschen. Die freie und liebende Gegenseitigkeit, die zu einer Beziehung der Freundschaft gehört, gilt jedoch auch für die „Freundschaftsgabe" der Erlösung, die dem Geber Jesus selbst erwidert werden kann. Dies drückt sich in der Annahme seiner Lebensgabe aus. Sie wird von Johannes, bei Wahrung des Unterschieds zwischen Meister und Jünger, aber im Bemühen, diese Gegenseitigkeit auf Augenhöhe zu betonen, mit der fast gleichen symbolischen Geste in der Salbung durch Maria eindrücklich in Szene gesetzt.[48]

4. Anthropologie der Bilder: Gegenseitigkeit, Freundschaft und Familie

Als Ergebnis dieser beiden Studien narrativer Inszenierungen von Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch im Joh kann festgehalten werden: Die in den begrifflichen Aussagen über die Beziehung der Liebe zwischen Gott und Mensch vermisste Gegenseitigkeit stellt sich auf der imaginierten Ebene der Bilder ein: Jesus bittet um etwas, das er selbst geben will: den Geist des Glaubens (Joh 4,7; 19,30). Und er gibt etwas, das er selber empfangen will: Anteil am Leben in liebender Freundschaft (Joh 12 und Joh 13). So ist am samaritischen Brunnen der Bittende der (den Geist des Glaubens) Gebende, und zugleich ist der (diesen Geist) Gebende der (um den Glauben) Bittende. Und in Betanien ist der (die Freundesgeste der Liebe) Empfangende der (sein Leben für die Freunde) Gebende, und zugleich ist der (die Liebesgabe des Lebens) Gebende der (die Antwort der Liebe) Empfangende.

Insbesondere durch die Rezeption des antiken Ideals der Freundschaft gelingt es Johannes, eine Theologie der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch zu entwerfen, die bis hinein reicht in das Geschehen der Erlösung durch den Tod Jesu. Die großen Aussagen der gegenseitigen Einwohnung von Mensch und Gott werden anschaulich, weil sie mit der *Narratio* des Lebens und der Lebenshingabe Jesu verbunden werden.[49]

[48] Die in Joh 13,12-17 geforderte Bereitschaft der Jünger, nun auch „einander die Füße zu waschen", ist erst die zweite Antwort auf die richtig verstandene Fußwaschung. Die erste Antwort gilt Jesus selbst und besteht in der Annahme seiner Freundschaft (sich die Füße waschen zu lassen!). Die Gegenseitigkeit unter den Jüngern, die Diakonia, ist das Signum derer, die Anteil an Jesus haben und in seiner Haltung leben (vgl. Joh 15,12-15). Damit weitet Johannes die Freundschaft Jesu aus zu einer Freundschaftsethik unter den Jüngern und zeichnet dadurch ein Kirchenbild vor, vgl. GRUBER, *Freundschaft* (Anm. 35), pp. 131. 133-140.

[49] Das hat Auswirkungen auf die aktuell wieder neu diskutierte joh Soteriologie: In der Literatur gibt es derzeit eine Auseinandersetzung, welche Konsequenzen aus der Aufnahme des pagenen hellenistischen Motivs vom „wirksamen Sterben" („effective

Freundschaft erscheint so als die zutiefst menschliche Seite von etwas zutiefst Göttlichem: Einer Liebe, die in freier Selbstmitteilung Anteil gibt am eigenen Leben und den so Geliebten zur freien Gegenliebe befähigt und begnadet. Freundschaft ist damit eine wichtige Ergänzung zu der im Joh vorherrschenden Familienmetaphorik, denn mit den Beziehungen innerhalb einer Familie sind andere Werte verbunden als mit einer Beziehung der Freundschaft. Gerade das Element der Reziprozität gehört nicht ins Repertoire der hierarchisch strukturierten familialen Beziehungen, sondern ist mit den Werten des antiken Freundschaftsideals verbunden. Das ist vielleicht der Grund, warum der Auferstandene in seinem Sendungswort an Maria von Magdala nicht die Freundschaftsmetaphorik der Abschiedsrede aufgreift, sondern die seit dem Prolog eingeführte Familienmetaphorik (Joh 1,11f) und seine Freunde zum ersten Mal im Evangelium seine „Brüder" nennt (Joh 20,17). Die österlich geschenkte Hineinnahme in die Lebens- und Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn, die gegenseitige Einwohnung von Gott und Mensch, entsteht innerhalb eines Freundschafts-Geschehens der Freiheit und Freiwilligkeit, mündet jedoch in die unzerstörbare und unauflösbare weil „natur"-hafte Beziehung in einer Familie Gottes.

Anthropologie der Bilder: Die Notwendigkeit begrifflicher Klärung und Präzisierung, auch der begrifflichen Kontroverse, wird in der Bildsprache

death") für die Theologie des Todes Jesu bei Joh zu ziehen sind. Jens Schröter interpretiert die joh Stellen vom „Einsatz des Lebens für" (Joh 15,13) primär vor dem Hintergrund der klassischen griechischen Tradition des Schutz für die Gemeinschaft oder das Volk bewirkenden Todes, und will den Stellvertretungs- und den Sühnegedanken davon trennen, vgl. J. SCHRÖTER, *Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in A. v. DOBBELER, (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger*, Tübingen u.a., Mohr Siebeck, 2000, pp. 263-288, bes. p. 285. Dagegen wenden sich Jörg Frey und Klaus Scholtissek mit dem nachdrücklichen Hinweis auf den Gesamtzusammenhang des Joh, in dem die Rezeption der urchristlichen Theologie der sühnenden Stellvertretung nicht zu leugnen sei, vgl. SCHOLTISSEK, *Liebe* (Anm. 35), pp. 433-435, und J. FREY, *Die „theologia crucifixi" des Johannesevangeliums*, in A. *DETTWILER – J. ZUMSTEIN* (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT, 151), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pp. 169-238. Aus dem hier Erarbeiteten kann in diese Diskussion eingebracht werden: Die Fußwaschung ist ein Geschehen der Reinigung (13,10); im Kontext des Beziehungsthemas geht es um die Reinigung der Beziehung zu Jesus bzw. zu Gott; dadurch ist auch die Sündenvergebung mit eingeschlossen. Bei Johannes wird die in der neutestamentlichen Tradition vorgegebene kultische Metaphorik der Soteriologie (Jesu Tod als Reinigung von Sünden) also aufgegriffen, aber nicht in den Vordergrund gestellt, sondern durch die Kategorie der Liebe unter Freunden interpretiert, die Gemeinschaft, Gegenseitigkeit in Freiheit, Vertrauen und Lebenshingabe für die Freunde beinhaltet. Darin liegt implizit eine Korrektur einer einseitig satisfaktorisch oder sühnetheologisch formulierten Soteriologie, ohne dass man diese deshalb aus der joh Theologie ganz eliminieren müsste.

nicht gelöst oder überwunden, sondern immer wieder in Bewegung gebracht. Bilder können in die Erfahrung führen, die Begriffe dann „auf den Begriff" zu bringen haben, und diese dadurch „bewohnbar" machen. Bilder machen Begriffe nicht überflüssig, sondern „verflüssigen" sie, indem sie den Leser imaginativ zurückführen in die emotionale und intellektuelle Erfahrung, aus der Begriffe geboren werden; in diesem Fall in das Beziehungsgeschehen einer gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch. Darin erweist sich die initiatorische Kraft johanneischer metaphorischer Sprache.[50]

Das Schlusswort soll THOMAS VON AQUIN haben, der es als erster großer christlicher Theologe nach Johannes wagte, die Freundschaftslehre des Aristoteles für das Verhältnis des Menschen zu Gott fruchtbar zu machen.[51] Er bestimmt die *Caritas*, die höchste der theologischen Tugenden, als Freundschaft, und begründet deren Gegenseitigkeit mit der joh Immanenz: „Die Gottesliebe *(caritas)* bezeichnet nicht nur Liebe zu Gott, sondern sogar Freundschaft mit Ihm *(sed etiam amicitiam quandam ad ipsum)*. Diese fügt über die Liebe die wechselseitige Gegenliebe hinzu *(addit mutuam redamationem)* mit einem wechselseitigen Lebensaustausch *(cum quadam mutuam communicatione*[52]*)*. Das das zur Gottesliebe gehört, geht hervor aus 1 Joh 4,16:‚Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm'" (*S. th. I-II*, q. 65 a. 5).

Phil.-Theol. Hochschule der Pallottiner Margareta GRUBER, OSF
56174 Vallendar
Germany

[50] Vgl. dazu auch M. HARL, *La langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs*, in DIES., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'lherméneutique chrétienne d'Origéne à Grégoire de Nysse*, Paris, Cerf, 1993, pp. 29-59.

[51] Vgl. Anm. 44.

[52] Hier bezieht er sich auf *Nik. Eth.* 8,2.

ANTHROPOLOGIE UND VOLLENDUNG – PERSPEKTIVEN IM HEBRÄERBRIEF

Einleitung

Der Hebräerbrief ist ein Dokument, das zwischen Judentum und Hellenismus steht und deutlich sowohl jüdische als auch hellenistische Einflüsse und Traditionen integriert hat. Ohne Zweifel ist es auch das Dokument des Neuen Testaments, das die meisten alttestamentlichen Zitate und Anspielungen enthält. Der Verfasser geht in seiner Argumentation in erster Linie von alttestamentlichen Schriftstellen aus und zeigt gute Kenntnisse der Geschichte des Volkes Israel (Kap. 3–4; 6–10) und jüdischer Glaubenshelden (Kap. 11). Die Argumentationsweise setzt so bei den Adressaten eine besondere Vertrautheit mit jüdischen religiösen und kultischen Gebräuchen sowie deren Bedeutung voraus (vgl. 6,2-4; 7,1–10,18).

Darüber hinaus lässt sich leicht feststellen, dass die Argumentationsweise von platonischen Vorstellungen gefärbt ist, was unter anderem Antithesen und Maximen, mit denen der Verfasser arbeitet, zeigen.[1] Nach der platonischen Denkweise ist das Sichtbare und Greifbare vergänglich, während das Unsichtbare und Nicht-Greifbare das Unvergängliche, Ewige und Wirklich-Seiende darstellt. Somit entspricht im Hebr diese irdische Welt dem Schatten der himmlischen und das irdische Heiligtum ist symptomatisch ein Abbild des Urbildes im Himmel (8,5). Diese Welt ist sichtbar und greifbar, während die himmlische als die unsichtbare die bessere und einzig Wirkliche ist, die nicht veränderlich und vergänglich,

[1] Der Hebräerbrief enthält mindestens 23 deutlich markierte Antithesen bzw. Gegenüberstellungen von z.B. schlecht – besser bzw. „zwar … aber". M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs* (WUNT, 41), Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 24: „Seine ‚Gedankenwelt' verbindet ihn mit jüdischer Apokalyptik, hellenistisch-jüdischen und rabbinischen Traditionen sowie vor allem mit jüdischen Weisheitsspekulationen". H. Attridge, *The Uses of Antithesis in Hebrews 8–10*, in G.W.E. Nickelsburg – G.W. MacRaew (eds.), *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Philadelphia, Fortress, 1986, 1-9. L.T. Johnson, *Hebrews. A Commentary* (The New Testament Library), Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006, p. 20: „The contrast between temporal and the eternal, between the mortal and the immortal, is critical to Hebrew's argument".

sondern ewig ist (vgl. hierzu besonders die Gegenüberstellung von Sinai und Zion in Hebr 12,18-24).[2]

Dieser kulturelle Kontext, der sowohl jüdische als auch hellenistisch-platonische Denkweise berücksichtigt,[3] hat auch Konsequenzen für die anthropologische Perspektive und das Menschenbild, das der Verfasser des Hebräerbriefes skizziert. Im Folgenden will ich versuchen, das Menschenbild des Verfassers – jedenfalls teilweise – als Beitrag zu einer anthropologischen Perspektive zu skizzieren.

Ich beginne zunächst mit einem kurzen Überblick zu den gängigen anthropologischen Begriffen. Danach beschreiben wir den Menschen als Geschöpf Gottes und die damit verbundenen Forderungen Gottes sowie die Verantwortung der Menschen Gott und Mitmenschen gegenüber. Schließlich applizieren wir die grundlegenden Aspekte des Menschenbildes auf die Hohepriesterchristologie, um zu zeigen, wie das Menschenbild die Argumente für Christus als den besseren und vollkommenen Hohenpriester liefert.

1. Kurze Übersicht zu anthropologischen Begriffen

Die grundlegenden anthropologischen Begriffe hat Bultmann am Beispiel von Paulus behandelt und ich gehe von einigen seiner Begriffsbestimmungen aus. Bultmann unterscheidet zwischen ‚anthropologischen' Begriffen und deren ontologischer Struktur,[4] die er als Voraussetzungen für die

[2] Vgl. Hebr 5,14 mit Seneca, *Epistulae morales*, 94.34 und 94.36; und Hebr 12,11 mit der wohlbekannten Maxime, die oft auf Isokrates zurückgeführt wird und die hellenistische Ausbildung und Erziehung charakterisiert. Siehe hierzu J.W. THOMPSON, *The Beginning of Christian Philosophy - The Epistle to the Hebrews* (CBQ MS, 13), Washington, DC, Catholic Biblical Association, 1982. Vgl. auch W. ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis – Hebrews as Test Case*, in J. STARR – T. ENGBERG PEDERSEN (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context* (BZNW, 125), Berlin – New York, de Gruyter, 2004, 319-352.

[3] Vgl. die treffende Formulierung von Th. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ^{4}1965, pp. 191-192: „Zugrunde legt der Hebräerbrief die von der Urgemeinde überlieferten hebräischen Begriffe und fügt unmittelbar danach die entsprechenden griechischen Denkformen ergänzend hinzu, um die Begriffe zu verdeutlichen, vielleicht auch, um die Wahrheit seiner Botschaft auf zwei Arten darzustellen, vgl. 7,18". Siehe nunmehr G. THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, pp. 56-57: „In der biblischen Tradition wurde der Wille zur bestimmenden Macht im Menschen, in der griechischen Tradition das Erkennen … wir finden somit nebeneinander ein volitives und ein kognitives Menschenbild".

[4] Hierzu gehören, R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, ^{6}1968, §17 σῶμα; §18 ψυχή, πνεῦμα, ζωή; §19 νοῦς und συνείδησις; §20 καρδία.

ontischen Aussagen über den Menschen betrachtet.[5] Der Begriff Fleisch (σάρξ) gehört so z.B. – nach Bultmann – nicht zu den direkten anthropologischen Begriffen, den wir jedoch für den Hebräerbrief als äußerst wichtig betrachten. Wir unterscheiden in unserer Übersicht nicht zwischen anthropologischen Hauptbegriffen und den ontologischen Bedingungen des Menschen in der Welt, zu denen Fleisch, Sünde und Tod als natürliche Ingredienzen gehören.[6]

Seit Bultmann haben auch kulturanthropologische Einsichten der letzten Jahrzehnte das Bild des Menschen und seiner Lebensbedingungen in so mancher Hinsicht ergänzt. Die Bedeutung von *Ehre* und *Schande* für den Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott als dem „Patron" und dem Gutes nicht mit Schlechtem vergolten werden darf und dem Dank gebührt – wie der Hebräerbrief so deutlich betont – sind bedeutende Einsichten für das Bild, das der Verfasser des Hebräerbriefs von dem Verhalten des Menschen Gott als seinem Schöpfer gegenüber zeichnet.[7] Bultmann hat jedoch klar gesehen, dass Paulus „den Menschen immer in seiner Beziehung zu Gott" sieht,[8] was auch für den Verfasser des Hebräerbriefes gilt.

Bultmanns Aussagen (bei Paulus) zum Herzen (καρδία) decken sich im Großen und Ganzen mit den Vorstellungen, die wir im Hebr bei dem Begriff Herz vorfinden, wenn er sagt, dass damit das Ich als ein Wollendes, Planendes und Trachtendes bezeichnet wird.[9] Hebr unterscheidet

[5] Unter dem Abschnitt zu den „ontischen Aussagen" behandelt BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), folgende Themen und Begriffe: §21 Schöpfung und Mensch; §22 Der Begriff σάρξ; §23 Fleisch und Sünde; §24 Sünde und Tod; §25 Die Allgemeinheit der Sünde; §26 Der Begriff κόσμος.

[6] Siehe den Artikel von H. LÖHR, *Anthropologie und Eschatologie*, in M. EVANG – H. MERKLEIN – M. WOLTER (eds.), *Eschatologie und Schöpfung*. Festschrift E. Grässer (BZNW, 89), Berlin, New York, de Gruyter, 1997, 169-199, der, wie der Artikel andeutet, Anthropologie und Eschatologie miteinander in Beziehung setzt.

[7] Vgl. B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Rev. Edition, Louisville, KY, London, Westminster/John Knox Press, 2001 und für den Hebräerbrief insbesondere D.A. DESILVA, *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBL.DS, 152), Atlanta, GA, Scholars Press, 1995. D.A. DESILVA, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle ‚to the Hebrews'*, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2000.

[8] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 193. Bultmann stellt im gleichen Atemzug die berechtigte Frage: „Was aber ist das spezifisch Menschliche, das der menschlichen Beziehung zu Gott ihren eigentümlichen Charakter gibt?"

[9] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 221. Ähnlich auch H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München, Kaiser, 1976, p. 206: „Das Herz ist der Mittelpunkt des Denkens, Wollens, Fühlens... In bezug auf Gott und seinen Willen ist das Herz unverständig, verstockt, verfinstert (Röm 1,21.24; 2,5)". RISSI, *Theologie*

zwischen dem *bösen* Herzen (3,12) und dem *wahrhaftigen* Herzen (10,22). Das erstere ist bereit, im Unglauben von Gott abzufallen, was der Verfasser mit dem Beispiel des Volkes der Wüstenwanderung veranschaulicht, wenn er in 3,8.15 vom verhärteten und verstockten Herzen spricht – vgl. das Zitat: „immer gehen sie irre mit ihrem Herzen, sie gehen nicht ein auf meine Wege". Das gute Herz hingegen kann in der Fülle des Glaubens zum Eingang in das Heiligtum herzutreten (10,22). Charakteristisch für sowohl Paulus als auch den Hebräerbrief ist seine Beschreibung des Herzens und des Verstandes (νοῦς):

> „*Der Unterschied von νοῦς und καρδία* liegt darin, dass in *καρδία* das Moment des Wissens, das in *νοῦς* enthalten ist und hervortreten kann, nicht betont ist, sondern dass das Moment des Strebens und Wollens wie die Bewegtheit durch Gefühle (Schmerz und Liebe) beherrschend ist. Außerdem besteht ein Nuancenunterschied, da der Begriff *καρδία* zum Ausdruck dafür dienen kann, dass das Trachten und Wollen des Ich verborgen sein kann! *Καρδία* ist *das Innere im Gegensatz zum Äußeren*, das eigentliche Ich im Unterschied von der Erscheinung des Menschen".[10]

Für den Hebr scheint mir die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem, die Bultmann hier andeutet, eine besondere Rolle zu spielen, was Gäbel, wenn er zwischen *inneren* und *äußeren* Aspekten der Anthropologie unterscheidet,[11] betont.

Interessant für das Verständnis des Hebr ist der Zusammenhang von συνείδησις und νοῦς, den Bultmann in seiner Definition hervorhebt als

(Anm. 1), p. 94: „Auch das Herz wie das Gewissen bezieht sich auf die Existenz des Menschen als denkendes, wollendes, glaubendes oder ungläubiges, Entscheidungen fällendes Wesen". H. LÖHR, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* (BZNW, 73), Berlin – New York, de Gruyter, 1994, 97-100, pp. 97-98: „... entsprechend dem alttestamentlichen לב-Verständnis meint καρδία im Hebr das ‚Personzentrum' des Menschen, Ort des Erkennens (3,10.12), der Bestrebungen, Begierden und Gedanken (4,12), Ort der Ausrichtung des Menschen und seiner Entscheidungen". Ähnlich THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), pp. 56-58: „Das Herz hat trotz dieser Parallelorgane eine Zentralstellung. Es ist Ort des Erkennens, Willens und Fühlens. Freude, Mut und Erkenntnis haben hier ihren Ursprung ... Das Herz ist daher sowohl der ‚vernünftige Mensch' als auch der fühlende und wollende Mensch, das kognitive, emotionale und motivationale Zentrum des Menschen" (p. 58).

[10] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 222.

[11] G. GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie* (WUNT, 212), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 208: „Für Hebr kann der ‚äußere' Aspekt des Menschen, seine σάρξ, durch irdischen Kultvollzug bzw. durch irdische Riten gereinigt werden (9,13); davon unterschieden ist jedoch der ‚innere' Aspekt, den Hebr als συνείδησις bzw. καρδία bezeichnet". Vgl. auch pp. 376-379, 386, 400-401, 422-424.

„*das Wissen um etwas, das Verstehen und Urteilen*, das dem Menschen als solchem zu eigen ist".[12] Bultmann verbindet damit „die Möglichkeit des Guten oder Bösen. Nur der Begriff *συνείδησις* gehört zu den fundamentalen anthropologischen Begriffen".[13] Bultmann definiert sodann συνείδησις als

> „*das Wissen des Menschen um sein eigenes Verhalten*... urteilend, d.h. es ist ein Wissen um das eigene Verhältnis *angesichts einer für dieses Verhalten bestehenden Forderung*. Die *συνείδησις* ist also ein Wissen um Gut und Böse und um das diesem entsprechende Verhalten in Einem".

Hiermit kann Hebr 5,14 verglichen werden, wo der Verfasser betont, dass den reifen Menschen (den Vollkommenen, τέλειοι) feste Speise zukommt, d.h. denen, die durch Gebrauch und Übung geübte Sinneswerkzeuge haben zur Unterscheidung von Gut und Böse.

Im Gegensatz hierzu stehen die Unmündigen und Unreifen (νήπιοι), die das Wort der Gerechtigkeit nicht begreifen. Bezüglich des *Gewissens* betont der Verfasser in 13,18, dass er und seine ‚Mitarbeiter' ein gutes Gewissen haben (ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν) da sie in jeder Beziehung „gut" wandeln wollen (Präsens).[14]

In Bezug auf das *Wissen*, das mit συνείδησις verbunden ist, ist das Jeremiazitat in Hebr 8,11 aufschlussreich, das davon spricht, dass „alle den Herrn kennen werden (εἰδήσουσιν)".

In Hebr 10,26 spricht der Verfasser auch von der *Erkenntnis* (ἐπίγνωσις) der Wahrheit, womit er wohl eine Art Einsicht in die einzige Möglichkeit des Heils durch das Sühnopfer Christi meint – das deutet jedenfalls der Zusammenhang 10,26-31 an, ein Abschnitt, der nach dem großen christologisch-soteriologischen Mittelteil kommt und somit diese Interpretation voraussetzt (im Unterschied zu 6,4-6).

Eine enge Beziehung scheint der Verfasser zwischen den Begriffen συνείδησις und ψυχή zu sehen. Löhr hat sicherlich recht, wenn er Seele als „das ‚Organ' des Menschen" betrachtet,

> „das es zwar im Hinblick auf von der Zukunft Erwartetes, aber eben schon jetzt in der πίστις zu bewahren gilt... Auch das letzte Vorkommen von ψυχή in 13,17 zeigt, dass der Verfasser des Hebr die Seele

[12] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), pp. 211-212.

[13] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 217.

[14] Vgl. zu Paulus, BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 220: „Der, den sein Gewissen freispricht, unterliegt nicht mehr dem Urteil einer menschlichen Instanz, bzw. es ist ihm gleichgültig (1. Kr 4, 3 f.)".

> als den Teil des Menschen betrachtet, der in ausgezeichneter Weise in der Frage des Glaubens und seiner Bewährung involviert ist".[15]

Mit dem Begriff Leib (σῶμα) denkt Hebr in erster Linie an den äußeren und sichtbaren Teil des Menschen, der *pars pro toto* für den ganzen Menschen stehen kann und so nicht nur die sichtbaren Teile wie Blut und Fleisch (2,14), Gelenk und Mark (4,12), sondern auch die nicht sichtbaren Teile wie Herz (καρδία), Seele (ψυχή) und Gewissen (συνείδησις) enthalten kann[16] (Hebr 10,5.10 und 13,3), während 10,22 nur den äußeren Leib (den gewaschenen) im Blick hat im Gegensatz zum Herzen, das vom bösen Gewissen gereinigt ist. Auch in 13,11 deckt sich der Leib nur mit dem Körper der Tiere. Mit 10,22 kann auch 9,13f. verglichen werden, wenn der Verfasser sagt, dass die Tieropfer nur zur ‚äußeren' Reinigung des Fleisches (σάρξ als ‚Leib' oder ‚Körper') dienen.

Hebr 4,12 scheint einen äußerst geringen Unterschied von Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) vorauszusetzen, der menschlich kaum bemerkbar ist, aber vom Wort Gottes klar durchschaut wird.[17] An den übrigen Stellen, an denen Geist (πνεῦμα) vorkommt, ist an den Geist gedacht, der von Gott ausgeht (vgl. 10,29: Geist der Gnade) oder wie in 12,23 an ‚die Geister der vollkommenen Gerechten', ein etwas schwieriger Ausdruck, der vielleicht am besten als spiritualisierter Gegensatz zum sichtbaren Leib zu verstehen ist. Der Verfasser erwähnt den Heiligen Geist fünfmal (2,4; 3,7; 6,4; 9,8 und 10,15). An drei Stellen *sagt*, *deutet* oder *bezeugt* der Heilige Geist. In 2,4 und 6,4 spricht Hebr von den Gaben des Heiligen Geistes, an welchen die Adressaten teilhaben, die sie nicht schmähen sollen.[18] Hebr 9,14 spricht davon, dass Christus sich kraft ‚ewigen Geistes' dargebracht hat, und lässt daher an den Geist Gottes bzw. den Heiligen Geist denken.

[15] Löhr, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 184.

[16] Siehe hierzu die Analyse der Begriffe im Allgemeinen bei W. Schoberth, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 109-114, bes. p. 110. Vgl. hierzu auch die kurze, aber nichts desto weniger übersichtliche Darstellung der anthropologischen (wichtigsten) Begriffe im Hebräerbrief bei Löhr, *Anthropologie* (Anm. 6), pp. 180-186.

[17] Vgl. die Formulierung von Johnson, *Hebrews* (Anm. 1), pp. 134-135: „Here the judgments are directed to the inmost and private movements of human interiority, the heart (*kardia*; see 3:8,10, 12:15; 4:7; 8:10; 10:16,22; 13:9) ... As with ‚soul and spirit, joints and marrow,' the discernment between thought and conception is the more impressive because the difference between them is so slight and unavailable to human perception".

[18] Hebr 2,4 und 6,4 bestätigen die Zusammenfassung von Theissen, *Erleben* (Anm. 3), p. 123: „Der Geist ist im Urchristentum ein Sammelbegriff für religiöse Erfahrung".

Bezüglich anthropologischer Begriffe im Hebr lässt sich auch die Frage stellen, was der Verfasser in 8,10 (Verstand – Herz) und 10,16 (Herz – Verstand) genauer mit Verstand/Sinn (διάνοια) meint. Die Umkehrung der Formulierung impliziert mehr oder weniger, dass der Verfasser hier Herz und Verstand/Sinn als zwei Seiten derselben Sache betrachtet.

Der Begriff Fleisch (σάρξ) hat deutlich den vergänglichen äußeren und sichtbaren Teil des Menschen (des Leibes) im Blickpunkt. Dem Begriff haftet – wie Löhr zu Recht feststellt – ein „limitierender Aspekt" an und eine „temporale Begrenzung".[19] Der Begriff Fleisch ist mit Begriffen wie *schwach*, *sündig*, *sterblich* und *nutzlos* verbunden und somit mit dem Leben auf Erden identisch (vgl. 2,14; 5,7; 12,9; 9,9f.13f.; 12,9; vgl. auch 7,16: das Gesetz eines *fleischlichen* Gebotes im Gegensatz zur Kraft *unauslöschlichen* Lebens). Schwierig ist die Stelle 10,20, an der viel herumgerätselt worden ist.[20] Ohne hier auf die vielfältige Problematik eingehen zu können, meine ich, dass der Text in seinem Zusammenhang mit 10,19 und dem Begriff ‚Blut' gesehen werden kann und dann zusammen – in Analogie zu 2,14 – als *pars pro toto* für den ganzen Menschen (als Ganzopfer) steht.

Ein Begriff, der gewöhnlich nicht behandelt wird, weil nur der Hebr ihn enthält, kommt in 5,14 vor, wenn der Verfasser betont, dass die Wahrnehmungsorgane (αἰσθητήρια = Hapax leg.) und die damit zusammenhängenden Eigenschaften geübt sein müssen,[21] damit sie Gut und

[19] LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 180.

[20] Vgl. LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), pp. 180-182, und zuletzt GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 203-211, 453, 172: „Christi σάρξ – Abbreviatur für seine irdische Existenz im ‚Fleisch' – wird zum Weg für ‚uns'".

[21] JOHNSON, *Hebrews* (Anm. 1), p. 157, übersetzt αἰσθητήρια mit „the ‚organ of sense' or capacity to feel or perceive". Die Übersetzung und Auslegung von ἕξις in Verbindung mit γεγυμνασμένοι ist umstritten und man merkt, dass Ausleger versuchen, irgendwie einen Kompromiss zu finden, der sowohl ἕξις mit Übung als Prozess als auch als Resultat betrachten will. M. KARRER, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25* (ÖTK, 20.2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 33, meint, dass ἕξις aufgrund des Zusammenhanges mehr mit Übung zu übersetzen sei als mit Gewohnheit. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK, 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, $^{6(12)}$1966, p. 237, formuliert: „ein geistiges Unterscheidungsvermögen, das durch Übung entsteht". Da der Verfasser diese Eigenschaft den Vollkommenen zuschreibt, scheint mir C.R. KOESTER, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 36). New York, Doubleday, 2001, p. 303, der Wahrheit am Nächsten zu kommen, wenn er feststellt: „Yet *hexis* was used, not for the progress, but for the result of training". Er versteht unter αἰσθητήρια „Faculties,' including the physical senses and the mind, are the means by which people apprehend things (Delling, TDNT 1.187-88)".

Böse voneinander unterscheiden können. Dies ist wichtig, damit „keiner durch den Betrug der Sünde verstockt wird" (3,13). Wir nennen daher einige Eigenschaften – aus Platzgründen können wir dies nicht näher entwickeln –, die für das Menschenbild des Herbräerbriefverfassers charakteristisch sind und daher eine besondere Rolle spielen. Hierzu gehören: Hören-Gehorchen-Gehorsam, Sehen und Wissen[22] sowie das Gefühl des Sich-Schämens bzw. des Gegensatzes dazu, nämlich sich zu etwas bekennen (vgl. hierzu den Begriff Bekenntnis [ὁμολογία], der im Hebr an wichtigen Nahtstellen exponiert erscheint: 3,1; 4,14; 10,23; 13,15). Andere mehr oder weniger ‚anthropologische' Begriffe, die im Hebr vorkommen, sind Verstand/Inneres (διάνοια, Hendiadyoin mit Herz) in 8,10 und 10,16; Regung/Erwägung (ἐνθύμησις) des Herzens zw. Gedanke/Denkart (4,12). Ein anderer Begriff, der im Hebr für den Menschen vorkommt, ist *Geschöpf* (4,13: κτίσις) bzw. Schöpfung (9,11), womit das Irdische und Vergängliche gemeint ist. Diese Vorstellung behandeln wir ausführlicher im nächsten Abschnitt, da sie von grundlegender Bedeutung für das Menschenbild nicht nur im Hebräerbrief, sondern in der Bibel überhaupt ist.

2. Der Mensch als Geschöpf Gottes

Der Mensch besteht als Geschöpf Gottes nicht nur aus den sichtbaren Bestandteilen des Körpers (vor allem Fleisch und Blut als äußerer Leib), sondern auch – und dies besonders in religiöser Sicht – aus geistigen und seelischen Eigenschaften mancherlei Art.[23] Der Verfasser betont von

[22] BOMAN, *Hebräische Denken* (Anm. 3), p. 191, stellt in Bezug auf den Hebräerbrief und das Nebeneinander von jüdischen und hellenistischen Vorstellungen fest: „Der Verfasser des Hebräerbriefes scheint das hebräisch-griechische Übertragungsproblem bewusst erkannt zu haben"; p. 181: „Die entscheidende Realität der Erfahrungswelt war für die Hebräer das Wort, für die Griechen das Ding". Boman, pp. 191-193, nennt Beispiele aus dem Hebräerbrief, wo er meint, dass der Verfasser jüdische und hellenistische Vorstellungen nacheinander nennt, damit die Botschaft von beiden kulturellen Gruppen verstanden wird. Zu den kulturanthropologischen Begriffen von ‚Ehre' und ‚Schande' im Hebr vgl. insbesondere DESILVA, *Despising* (Anm. 7), und DESILVA, *Perseverance* (Anm. 7).

[23] Vgl. hierzu den oben erwähnten Begriff ἀισθητήρια in 5,14, den im NT nur der Hebr benützt. Eine Untersuchung dieses Begriffes und ob der Verfasser hiermit andere Begriffe wie Herz, Gedanken/Bedenken, Gewissen, Hören (Gehorchen) Sehen usw. meint, wäre vonnöten. Siehe nunmehr auch THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), p. 33, mit einem Abschnitt zur „Erfindung des inneren Menschen"; p. 77 mit für Paulus folgenden psychologischen Begriffen: *psyché, pneûma, noûs, kardía, syneídesis, sôma, sarx, éso ánthropos, éxo ánthropos*, wobei das Herz eine Zentralstellung einnimmt.

Anfang an, dass Gott die Äonen, d.h. die Welt geschaffen hat (1,2c). Das Verb „schaffen" (ποιέω) lässt an den Schöpfungsbericht der Genesis denken und ist die griechische Übersetzung des hebräischen ברה. In der LXX wird dieses Verb auch von der Erschaffung des Menschen verwendet.[24] In 2,10 wiederholt der Verfasser, dass Gott alles und damit das All (τὰ πάντα) geschaffen hat. Indirekt deutet bereits 1,1-2a in Verbindung mit 2,1-4 an, dass der Mensch in einem Abhängigkeitsverhältnis von Gott steht.[25] Wenn Gott hier die Menschen durch einen ‚Mittler' anredet, so ist damit sowohl eine gewisse Distanz als auch ein *Anspruch* verbunden, den das Wort Gottes als Willensäußerung andeutet. Die diesbezügliche Anrede Gottes als Willensäußerung und ethische Richtschnur wird später genauer präzisiert und die Erfüllung dieser Forderungen ist eine Voraussetzung für den Menschen, das Ziel, das ewige Leben bei Gott, zu erreichen.

Wird Gottes Willen erfüllt, gibt es Lohn; wird dieser nicht erfüllt, folgt Strafe. Deutlich kommt dies bereits in 2,2 zum Ausdruck: jeglicher Ungehorsam oder jegliches Vorbeihören erhält einen ‚gerechten Lohn', der hier nach dem Zusammenhang als Strafe zu deuten ist (vgl. auch 6,7.8 und 10,26-31).

Die Geschöpflichkeit des Menschen kommt schließlich durch seinen Anteil an Blut und Fleisch (αἷμα καὶ σάρξ, 2,14), dem *sichtbaren* Leib, zum Ausdruck,[26] der sodann mit Schwachheit, Sündhaftigkeit und Todesverfallenheit sowie lebenslanger Angst vor dem Tode verbunden ist.[27] Diese Angst vor dem Tode will der Verfasser bearbeiten, indem er auf die Möglichkeit des ewigen Lebens und der Überwindung des Todes durch den Sühnetod Jesu hinweist und die Adressaten zur *Parrêsia* (παρρησία), der Zuversicht und Freimütigkeit, aufruft, an der sie festhalten sollen (3,6; 4,16; 10,19.35). Die Gegensatzpaare sind daher: Angst vor dem Tode auf der einen Seite und Zuversicht auf ewiges Leben auf der anderen.[28] Und das Menschsein ist deutlich mit dem Tode verknüpft, von dem der Sohn die Menschen befreien soll (2,14).

[24] Vgl. Gen 1,1.7.16.21.25.26.27 (dreimal ἐποίησεν).31; 2,2.3.4.

[25] Vgl. hierzu SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), pp. 126-127.

[26] Vgl. THOMPSON, *Beginnings* (Anm. 2), p. 122: „Σάρξ in Hebrews always has the meaning of that which is peculiar to the material world or the material aspect of human existence".

[27] LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 174, meint, „dass... das Konstitutens des Menschseins in seiner zwangsläufigen Sterblichkeit besteht".

[28] Vgl. DESILVA, *Despising Shame* (Anm. 7), p. 257, mit Hinweis auf das Gegensatzpaar von Furcht und Zuversicht, für das bereits ARISTOTELES, *Rhet.*, 2.5.16, feststellte: „for confidence is the contrary of fear" [τό τε γὰρ θάρσος ἐναντίον τῷ φόβῳ].

Der Verfasser begnügt sich jedoch nicht damit, von Gott als dem Schöpfer des Alls, das die Schöpfung des Menschen impliziert, zu reden, sondern drückt das Geschaffensein des Menschen von Gott auch konkret in Hebr 1,10 (Ps 102,26-28) und in 2,6-7 mit Hilfe von Ps 8 aus, indem er konkret die Frage stellt: „Was ist der Mensch?".[29]

Der Menschensohn ist demnach etwas niedriger als die Engel,[30] gleichzeitig aber auch mit *Ehre* und *Herrlichkeit* gekrönt und alles ist ihm untergeordnet. Obwohl der Psalm ursprünglich nur den Menschen als Herrn der Schöpfung (Natur) und die Würde des Menschen im Auge hatte,[31] hat der Verfasser des Hebr hier nicht nur den Menschen an sich im Blick, sondern vor allem den Menschensohn als Sohn Gottes, von dem er in Kapitel 1 und 2 spricht und den er mit den Engeln vergleicht.[32] Dennoch gilt dies auch den Menschen im Allgemeinen, weil der Sohn Gottes eben auch Mensch und den Brüdern gleich geworden ist und als „wahrer Sohn" Ebenbild und Ausdruck von Gottes Wesen ist (1,2b-3) und so als Vorbild in jeder Hinsicht das wahre Menschenbild, das von Gott gewollte, widerspiegelt – jedenfalls so dargestellt wird.

In 2,10 erklärt der Verfasser, dass der, welcher heiligt, und die, welche geheiligt werden, alle von einem *abstammen*.[33] Der Zusammenhang spricht

[29] SCHOBERT, *Einführung* (Anm. 16), p. 32: „Die Frage nach dem Menschen ist mithin keine theoretische, sondern eine eminent praktische: Sie zielt auf die Orientierung für das Leben… Eben darum ist hier die Perspektive eine völlig andere: Es geht nicht um den Menschen an sich, sondern genau um dieses Geschöpf Gottes". Nach GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 143, greift der Verfasser hier Adamchristologie auf und deutet mit ihrer Hilfe die Erniedrigung und Erhöhung Christi.

[30] Vgl. LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 174, beobachtet, „dass das Lexem ἄνθρωπος im Hebr, sieht man von der Ausnahme im Zitat 2,6 ab, stets zur Bezeichnung einer Differenz eingesetzt wird".

[31] So z. B. SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), p. 116: „Die ‚Ebenbildlichkeit' steht somit für die besondere *Würde*, die dem Menschen zukommt". M. KARRER, *Der Brief an die Hebräer – Kapitel 1,1–5,10* (ÖTbK, 20,1), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002, p. 169: „… es geht um Würde und Hoheit des Menschen".

[32] So zuletzt auch GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 134-137: „Als ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου ist Christus der Mensch schlechthin" (p. 143).

[33] Für Gott als den ‚Einen' spricht vor allem die Formulierung ἐξ ἑνός, die an den einen Gott gemäß Dtn 6,4 erinnert und das Wort, das dem Heiligenden in den Mund gelegt wird: „die Kindlein, die mir Gott gegeben hat". Vgl. zur Diskussion dieser Frage die Kommentare und die Diskussion von LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), pp. 178-179. Löhr betont in Anm. 32 zu Recht: „*Nota bene*: ἐξ ἑνὸς πάντες kann nicht die bloße Anteilnahme an den Bedingungen menschlicher Existenz meinen, es geht um den Ursprung!". MICHEL, *Hebräerbrief* (Anm. 21), p. 150, formuliert: „Der ‚Eine' in 2,11 ist verhüllende Umschreibung Gottes selbst. Dass Gott der ‚Eine' ist, ist seit Dt 6,5 (das Schma) in und außerhalb Israels wohl bekannt". O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, Gerd Mohn, [1966] 2. Aufl., 1969, p. 45, stellt bezüglich der Naturphilosophie des Platonismus fest: „Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen

in erster Linie für die Abstammung von Gott und weniger für Abraham – trotz der Aussage in 2,16: nicht der Engel, sondern der Kinder Abrahams nimmt er sich an –, da der Verfasser die Abstammung von Abraham insbesondere auf Levi und das levitische Priestertum überträgt und im Vergleich mit der scheinbar „unbekannten Herkunft" Melchisedeks und Christus' abwertet. 4,12-13 spricht sodann ganz konkret vom Menschen als Geschöpf (κτίσις), das in seinem tiefsten Inneren vom Wort Gottes wie ein offenes Buch gelesen wird und vor dem sogar die innersten Regungen des Herzens offenbar und bloßgelegt sind (vor seinen [Gottes] Augen).

Das Menschsein ist wegen der Sterblichkeit auch mit Veränderlichkeit verknüpft.[34] Diese beiden Epithete, Sterblichkeit und Veränderlichkeit, benutzt der Verfasser später als besondere Argumente, um die Überlegenheit des Hohenpriesters Jesus und seines Dienstes aufzuzeigen.

Die Maxime in 9,27: dass es den Menschen obliegt, einmal zu sterben und danach das Gericht, impliziert mit der Antithese in 9,28 den Gegensatz, dass der Mensch stirbt, während Christus gekommen ist, um die Sünden zu beseitigen (und damit den Tod) und wiederkommen wird – ohne Bezug auf Sünde – zum Heil derer, die auf ihn warten. Der Verfasser betont auch in 9,11, dass das himmlische Heiligtum nicht von dieser Schöpfung ist, womit er andeutet, dass dieses nicht geschaffen und damit auch nicht erschüttert und verwandelt werden kann, d.h. ewig bestehen wird.

Der Glaube an Gott als Schöpfer kommt auch in 11,3 zum Ausdruck: „Durch Glauben erkennen wir, dass die Welten durch das Wort Gottes erschaffen wurden (κατηρτίσθαι) und dass das Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist". 12,26-27 spricht schließlich von einer Verwandlung des Geschaffenen und Erschütterbaren, damit das, was nicht erschüttert werden kann, bleibe.

Die Unvollkommenheit des Menschen wird jedoch weniger auf das Geschaffensein des Menschen zurückgeführt als auf das bewusste Nicht-Tun des vom Schöpfer Gewollten. Den Willen Gottes vermitteln Propheten, Engel, Mose bzw. Jesus. In 2,2-3 kommt deutlich zum Ausdruck, dass bereits das Wort, das durch die Engel vermittelt wurde, eine gerechte Strafe (wörtlich: einen gerechten Lohn) nach sich zog, wenn es übertreten wurde, und dass das Heil, das mit der Botschaft Jesu seinen Anfang

Prinzipien (ἀρχαί) und Elementen (στοιχεῖα). Die Prinzipien sind zunächst zwei, Gott und Materie, jener als das Schaffende (ποιοῦν), diese als das Leidende (πάσχον)... Im System des Platonismus ist Gott vorzugsweise das Eine und das Gute" (p. 46). KARRER, *Hebräer* 1 (Anm. 31), p. 176: „Alles spricht dafür, in *heis* den ‚einen' Gott von Dtn 6;4 zu erkennen". So zuletzt auch GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 154.

[34] Vgl. BOMAN, *Hebräische Denken* (Anm. 3), p. 192.

genommen hat, viel größer ist und daher ein Nichtbeachten eine desto größere Strafe nach sich ziehen wird. Der gleiche Gedanke wird auch in 10,28 (wiederum als ein *a fortiori*-Argument) ausgedrückt. Die Notwendigkeit des Tuns des Willens Gottes betont auch 10,36; 13,21.

In 12,14 wird als Ziel für den geschaffenen und sündigen Menschen deutlich die Heiligung genannt, ohne welche keiner den Herrn sehen wird (Futur ὄψεται). Heiligung impliziert Reinigung von dem Behaftetsein mit Sünde. Hebr 9,24 sagt deutlich, dass das Blut Christi unsere Gewissen von toten Werken reinigt, um dem *lebendigen Gott* zu dienen. Die Sünde ist so das Hindernis, das von Gott, dem Heil und dem *ewigen Leben* trennt und daher beseitigt werden muss, damit der Mensch wieder zu Gott oder in Gottes Nähe kommen kann.

3. Gottes ‚An-spruch' und die ‚Ver-antwortung' des Menschen

Der Verfasser des Hebräerbriefes beginnt sein Schreiben mit dem antithetischen Satz, dass Gott früher durch die Propheten zu den Vätern und nun am Ende der Tage durch einen Sohn zu ‚uns' geredet hat (1,1-2a). Und dass dieses Reden Gottes nicht nur eine ‚Anrede' ist, sondern auch einen ‚Anspruch' im Sinne einer Forderung impliziert,[35] dem Willen Gottes gemäß zu handeln,[36] geht aus den weiteren Ausführungen des Verfassers deutlich hervor. Die ersten Verse des zweiten Kapitels machen dies deutlich, wenn der Verfasser sagt, dass ‚wir' auf das Gehörte achten müssen (δεῖ drückt die absolute Notwendigkeit aus), um nicht ‚vorbei zu fließen', nämlich am Heil, das er in 1,14 nennt und das im weiteren Hebräerbrief mit verschiedenen Begriffen erläutert wird.[37] Ein anderer übergreifender Ausdruck ist „die zukünftige Welt" (2,5), von der der Verfasser reden will und die zwar unsichtbar, aber nichts desto weniger die bessere, weil ‚himmlische' Welt ist und die das Menschenbild insofern

[35] BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 228 (§21): „Vor allem aber enthält die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers in sich die Erkenntnis des Menschen, nämlich des Menschen in seiner Geschöpflichkeit und in seinem Beanspruchtsein durch Gott".

[36] Vgl. die Formulierung in BULTMANN, *Theologie* (Anm. 4), p. 260 (§27 Das Gesetz): „*Gottes Forderung* begegnet dem Menschen konkret im νόμος, im *Gesetz des AT*, dessen Sinn kein anderer ist als der, den Menschen zum Leben zu führen (εἰς ζωήν Rm 7,10; vgl. Rm 10,5; Gl 3,12b)".

[37] Entsprechende Begriffe sind ‚Eingehen in die Ruhe bzw. den Sabbatismos' (3,7–4,14); Eingang in das himmlische Heiligtum (10,19); Erben der Verheißung/en (4,2; 10,36); Leben in der Bedeutung von ‚ewigem Leben' (12,9); ‚den Herrn sehen' (12,14); ‚Hintreten zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem' (12, 22 vgl. 13,14 ‚die zukünftige Stadt').

charakterisiert, als der Verfasser als Ziel des Menschen, den Eingang in diese himmlische Welt, vor Augen hat, wohin Jesus als Vorläufer bereits gegangen ist (vgl. 4,14; 6,19-20; 8,1-1; 9,11-12; 10,19-20).

Die Implikationen des Anspruchs von 1,1-2a werden dann in 2,2-3 näher erläutert. Wenn schon ein Überhören oder ein Übertreten des durch die Engel verkündeten Wortes die entsprechende Vergeltung erhält, wie viel mehr wird dann nicht die Übertretung der Botschaft des Sohnes bestraft werden?[38] Das durch Mittler einst und jetzt verkündete Wort wird somit als Richtschnur (bildlich für das Schiff) im übertragenen Sinne für das Leben der Menschen markiert. Der fordernde und „rechtlich bindende" (βέβαιος) Charakter der Botschaft der Engel wie der des Herrn ist deutlich.[39] Dass Ungehorsam von Seiten des Menschen dem Wort Gottes gegenüber wirklich bestraft wird, bestätigt das Beispiel der Wüstenwanderung (3,7–4,11). Das Bild aus der Natur und vom Ackerbau (6,7.8), das aufgrund seiner Allgemeingültigkeit von großem argumentativem Wert ist, unterstreicht die Logik des Verfassers: die Gesetzmäßigkeit, die Menschen auf die Natur anwenden, die sie geschaffen haben, gilt in gleicher Weise für den Menschen, den Gott geschaffen hat. So wie der Acker, der die gewünschte Frucht bringt, zum Segen ist bzw. verbrannt wird, wenn er keine Frucht bringt, so geht es auch mit dem Menschen, der von Gott belohnt wird, wenn er tut, was gefordert wird, hingegen bestraft, ja verbrannt wird, wenn er keine Frucht bringt, d.h. ungehorsam ist.

Der Gedanke des fordernden und richtenden Gottes schließt fast alle größeren paränetischen Abschnitte des Hebräerbriefes ab – vgl. hierzu 4,12.13; (6,7.8); 10,26-31 und 12,29 mit dem Bild von Gott als „verzehrendem Feuer" – in deutlichem Anklang an 6,7.8. Das Frucht-Bringen

[38] Der griechische Grundtext knüpft durch den Begriff der παρακοή (wörtlich: Vorbeihören) deutlicher an das von Gott durch die Engel geredete Wort an. Vgl. hierzu vor allem E. GRÄSSER, *Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1-4*, in H. BALTENSWEILER – B. REICKE (Hgg.), *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann zum 70. Geburtstag*, Zürich, Tübingen, TVZ, Mohr Siebeck, 1972, pp. 261-274, p. 271, hat die Verbindung von 2,1-4 zu 1,1-4 besonders hervorgehoben, aber auch die Verbindung zu 4,2 und dem gehörten Wort (λόγος τῆς ἀκοῆς) betont.

[39] Die Wörter mit dem Stamm βεβ- stammen aus der Rechtssprache, was auch im Hebräerbrief deutlich zum Vorschein kommt (2,2; 6,16; 9,17 sowie 6,19 – vgl auch 10,19 und die Nähe zum Begriff παρρησία). MICHEL, *Hebräerbrief* (Anm. 21), p. 127, sagt zu 2,2: „Hinter dem βέβαιος λόγος steht die Rechtsordnung Gottes (διαθήκη), die für die Wirksamkeit des Wortes garantiert". In Anm. 2 gibt er E. Riggenbach recht, wenn dieser feststellt: „Beide Ausdrücke (παράβασις und παρακοή) involvieren eine vorsätzliche Ablehnung des göttlichen Willens".

von 6,7.8 wird vom Verfasser schließlich auch aufgegriffen, wenn er in 13,15 die Adressaten ermahnt: „Durch ihn nun lasst uns *Gott* allezeit *das Opfer des Lobes darbringen*, nämlich *die Frucht der Lippen*, die seinen Namen preisen."[40] Der Verfasser ermahnt mehr oder weniger am Schluss seiner Argumentation in 12,25 die Adressaten mit den Worten, den nicht abzulehnen, der redet.

Das Wort Gottes stellt den Menschen so vor zwei Alternativen: entweder den Willen Gottes tun und Lohn (μισθαποδοσίαν) erhalten bzw. nicht tun und bestraft werden, was als Gericht (9,27) oder als ein ‚in die Hände des lebendigen Gottes Fallen' (10,31) und ein ‚Verbranntwerden' (6,7.8; 12,29) formuliert werden kann.[41]

Was Gott in erster Linie fordert, sind Glauben und Gehorsam, Langmut und Ausdauer, was die Beispiele vom Volk der Wüstenwanderung und Esau in negativer und die Beispiele von Jesus, Abraham, Mose und den Glaubenshelden von Hebr 11 in positiver Weise veranschaulichen. Symptomatisch hierfür ist das häufige Vorkommen dieser Begriffe und z.B. die betonte Stellung der Begriffe *Unglauben* (in 3,18) und *Ungehorsam* (in 4,11) am Satzende.[42]

Die Forderung des *Glaubens* und *Gehorsams* sind daher grundsätzliche Forderungen, die Stimme Gottes zu hören und ihr zu gehorchen.[43] Was Glauben impliziert, verdeutlicht der Verfasser auch in 11,6 mit den Worten: „Ohne Glauben aber ist es unmöglich (ἀδύνατος), [Gott] zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er ist und

[40] So die Einheitsübersetzung; wörtlich meine ich jedoch, dass der Verfasser statt ‚preisen' an ein ‚Bekennen' als Gegensatz zu dem sich seines Namens und des Kreuzes Schämens denkt – so übersetzen auch Luther und Zürcher ὁμολογούντων.

[41] A. DEISILVA, *Despising Shame* (Anm. 7), p. 209: „For this author, there are only two options: one either honors and obeys God at the risk of dishonoring and provoking the world, or one honors and conforms to society at the risk of dishonoring and provoking God". Siehe W. ÜBELACKER, *Die Alternative Leben oder Tod in der Konzeption des Hebräerbriefs*, in M. LABAHN – M. LANG (Hgg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, (ABG, 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, pp. 235-263.

[42] Unglauben und Ungehorsam werden m.E. bewusst chiastisch von Jesu Glaubenstreue in 3,1-6 und seinem Gehorsam in 5,7-10 umrahmt. JOHNSON, *Hebrews* (Anm. 1), pp. 119-122, argumentiert zu Recht für die Bedeutung von Unglaube und Ungehorsam als ‚faithlessness'.

[43] Siehe nunmehr auch die Formulierung bei THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), p. 233: „Im Neuen Testament ist Glauben der zentrale religiöse Akt... Glauben ist ein Aspekt zwischenmenschlicher Beziehungen und meint, Vertrauen und Zuversicht haben, verlässlich und vertrauenswürdig sein. Glauben soll man aber auch in der Beziehung zu Gott und seiner Verheißung und seinem Gebot vertrauen (Ps 106,12; 119,66)". Mit weiteren Literaturangaben in Anm. 158.

dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird".[44] Glauben an Gottes Existenz und dass er ‚belohnt' sind hier als absolute Notwendigkeiten (δεῖ) bezeichnet, ja, als ein *sine qua non*. Hier liegt m.E. eine Anspielung auf die Situation der Wüstenwanderung vor, weil das Volk daran zweifelte, dass Gott seine Verheißungen erfüllen würde. Glauben bedeutet daher auch, Gott für *treu* und *zuverlässig* zu halten, dass er seine Verheißungen einhält (vgl. 4,1; 10,23 und besonders auch 11,11). Schließlich beschreibt der Verfasser Gehorsam in 12,9 auch als ein Sich-Unterordnen unter die Züchtigung und Führung Gottes.[45]

Eine weitere Forderung Gottes an den Menschen ist ‚Heiligkeit' (12,14: ἁγιασμός; vgl. 12,10: ἁγιότης) als eine Voraussetzung, den Herrn zu sehen und vor ihm hintreten zu können. Heiligung ist demnach ein *sine qua non* für das eschatologische Heil.[46]

Am Beispiel von Jesus zeigt der Verfasser, wie die Forderungen Gottes konkret erfüllt werden. Einmal geschieht dies durch das Lernen des Gehorsams im Leiden (5,8 und 2,10) und vor allem die allgemeine Bereitschaft, Gottes Willen zu tun, wie der Verfasser dies den Sohn durch die Worte des Psalmisten in 10,7 und wiederholt in 10,9 ausdrücken lässt: „Ich komme (oder bin gekommen), *um deinen Willen zu tun*".

Der Verfasser des Hebräerbriefes betont deutlich die Stellung des Menschen Gott gegenüber wie auch die Verantwortung, die Menschen füreinander und für jeden Einzelnen haben, was die Stellen zeigen, in denen der Verfasser die Adressaten ermahnt, füreinander zu sorgen.[47]

[44] Die Betonung des Verfassers, dass die Adressaten es mit einem ‚lebendigen und wirksamen' Wort Gottes zu tun haben und dass Gott wirklich belohnt, erklärt sich aufgrund dieses Maxims. Siehe das häufige Vorkommen des Wortfeldes, das mit Lohn (μισθαποδοσία), Vergelter (μισθαποδότης) oder auch Segen (ἐπαγγελία) zu tun hat.

[45] Den Unterschied zwischen Gehorsam (ὑπακούειν) und Sich-Unterordnen (ὑποτάσσεσθαι; Einheitsübersetzung: unterwerfen) hat C.B. KITTREDGE, *Community and Authority. The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition* (HTS, 45), Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1998, pp. 41-42, betont, wenn sie feststellt: „Relationships of ruling and being ruled are the context of both verbs". Sie weist auch auf Epiktet hin, der ὑπακούειν als „to answer a call" bezeichnet, was ausgezeichnet auf Hebr 11,8 zutrifft, wenn Abraham dem Ruf wegzuziehen gehorcht (πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπακούειν). Sie sagt weiterhin, p. 43: „Epictetus also uses the word ὑπακούειν in the context of a son in relationship to his father. To obey in all things (πάντα ὑπακόυειν) is a feature of being a son".

[46] H.-F. WEISS, *Der Brief and die Hebräer* (KEK, 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 661-662, spricht von „Heilsnotwendigkeit" als einer „Umschreibung des eschatologischen Heils, und die conditio sine qua non dafür ist das in V. 14a geforderte Verhalten: ‚Außerhalb' (χωρίς) solchen Verhaltens gilt kategorisch οὐδεὶς ὄψεται!".

[47] SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), pp. 117-118, betont die Beziehung zu Gott und Mitmenschen und weist auf die Angewiesenheit der Menschen aufeinander hin:

Gleichzeitig betont er auch die gemeinsamen Versammlungen und damit die Bedeutung der Gemeinschaft untereinander (vgl. 10,25).[48] Diese Verantwortung bezüglich der ethischen Lebensführung ist von besonderer Bedeutung nach der „Erkenntnis der Wahrheit" (10,26 und 6,4-6) – auch wenn es an diesen Stellen in erster Linie um die Frage des Abfalls geht.[49]

Die Verantwortung ist jedoch nicht nur als Forderung Gottes da, sondern auch als Ausdruck der Dankbarkeit für das, was Gott getan und verheißen hat zu tun. An zusammenfassenden Stellen betont der Verfasser argumentativ, was „wir haben", um darauf aufbauend zu entsprechendem verantwortlichen Handeln zu ermahnen.

Die Adressaten haben daher allen Grund, dankbar zu sein, anstatt aufgrund öffentlicher Verleumdung seines Namens diesem Herrn/Patron den Rücken zu kehren. Vorbilder für rechtes Handeln sind Mose, der nach 11,26 „die Schmach Christi (Einheitsübersetzung: ‚Messias') für einen größeren Reichtum hält als die Schätze Ägyptens", und Christus selbst (12,2), der „angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen hat, ohne auf die Schande zu achten...". Obwohl der Lohngedanke im Hebr stark betont ist, vertritt der Verfasser keine Werkgerechtigkeit, da aller Lohn eschatologisch ist (vgl. 10,35; 11,26.39-40; 12,2).

Wie sich der Verfasser dies in der vorliegenden Situation vorstellt, sagt natürlich etwas über das Menschenbild aus, das er von seinen Adressaten hat und inwiefern diese sich ändern müssen bzw. worauf sie bedacht sein müssen, um eine gewisse Einstellung nicht zu verlieren. Hier tauchen natürlich die gewöhnlichen Mahnungen auf, an Tugenden festzuhalten, die sich auch im übrigen Neuen Testament finden, wie *Liebe*, *Glaube* und *Hoffnung* (vgl. 6,10-12 und in chiastischer Reihenfolge 10,22-24).[50] Spezifischer für den Hebräerbrief ist die Mahnung zu *guten Werken* den Mitmenschen gegenüber (6,10; 10,24; 13,2-3) und die Mahnung, *Langmut*

„... Die Beziehung zu Gott, aber auch die Beziehung zu anderen Menschen ist für Menschsein konstitutiv". Vgl. hierzu das mehrmalige τις im Hebräerbrief 4,1.11; 12,15.16; 6,11; 10,28.

[48] SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), pp. 19, 83, macht auf die nahe Verbindung von Anthropologie und Ethik aufmerksam und dass Anthropologie auch auf die Fragen antworten muss, wie ein Mensch leben soll (p. 90). THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), pp. 81-82 und 190.

[49] Vgl. WEISS, *Hebräerbrief* (Anm. 46), pp. 564-570, der von der Glaubensmahnung im Sinne einer Verhaltensweise bzw. Haltung des Menschen und einer ‚Ethisierung' spricht. SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), p. 119: „... funktionale Auszeichnung der Menschen: Sie sind berufen, Gottes Willen in der Welt zu repräsentieren und aufzurichten".

[50] SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), p. 83, spricht von einer ethischen und kommunikativen Kategorie.

(μακροθυμία, 6,12)[51] wie Abraham zu haben oder *Ausdauer* (ὑπομονή, 12,1-3; 10,36) zu bewahren wie Jesus.[52]

Von den allgemeinen ethischen Ermahnungen (oft als Paränesen bezeichnet),[53] die der Verfasser in 13,1-6 aufzählt, möchte ich vor allem auf 13,4 aufmerksam machen, weil es hierbei um Gier und Status geht. Die Ermahnung, sich mit dem zu begnügen, was man hat, muss vor dem Hintergrund der eschatologischen Naherwartung gesehen werden.

Von besonderem Interesse sind aber auch die Mahnungen, die der Verfasser mit „Seht zu" oder „Achtet darauf" einleitet (3,12 und 12,25). Die letzte Stelle erklärt sich aus der allgemeinen Forderung, auf die Stimme Gottes zu hören und Gott nicht abzulehnen. Interessant bezüglich des Menschenbildes ist insbesondere die Mahnung in 3,12f., die vor dem bösen Herzen warnt, das bereit ist, von Gott abzufallen. *Unglauben* wird somit mit dem *bösen* Herzen verbunden, das somit als Zentrum des Menschen erscheint, von dem der Wille, von Gott abzufallen, ausgeht (vgl. 3,12).

Das Darauf-Achten verdeutlicht der Verfasser vor allem zweimal im Hebräerbrief; beide Male insofern, als er meint, dass der Mensch in der Lage ist – ja die Pflicht hat – sich zu entwickeln, um das Rechte tun zu können.

a) In 5,14 erklärt er, dass Menschen ihre Sinne üben müssen, damit sie Gutes vom Bösen unterscheiden können.[54] Wichtig ist demnach Übung, weil nur sie den ‚Meister macht'. Der Verfasser sieht somit nicht nur die Möglichkeit einer Entwicklung, sondern betrachtet diese als Notwendigkeit hin zur Vollendung.[55]

[51] Der Unterschied zwischen μακροθυμία und ὑπομονή wird im Allgemeinen von den Kommentaren und auch von der Spezialliteratur kaum beachtet. Meines Erachtens wählt der literarisch und rhetorisch geschickte Verfasser verschiedene Begriffe, um zwei verschiedene Aspekte auszudrücken, die der Mensch u.a. braucht, um ‚ethisch' vollendet zu werden. μακροθυμία kennzeichnet die *innere* Eigenschaft des Menschen, auf die Erfüllung der Verheißungen vertrauensvoll warten zu können (so wie Abraham dies exemplarisch tat), während ὑπομονή die *äußere*, rein physische Ausdauer im Fokus hat, was durch die Bilder vom Wettkampf und Laufen auf ein Ziel hin (12,1) deutlich wird. Auch die Bilder in 12,12 ‚macht... die wankenden Knie wieder fest' und ‚ebnet die Wege für eure Füße' deuten den physischen Aspekt an.

[52] Vgl. MICHEL, *Hebräerbrief* (Anm. 21), p. 228: „‚Vollkommen' wird man aber in der christlichen Gemeinde nicht durch Übernahme einer neuen exegetischen oder kultischen Tradition, sondern durch die Botschaft, den besonderen Glaubensweg Jesu selbst zu gehen, durch Nachfolge Jesu". Vgl. GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 151-152, 163-170.

[53] Siehe hierzu W. ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis* (Anm. 2), pp. 319-352.

[54] Mit 5,14 kann auf Gen 2,17 „τοῦ γινῶσκειν καλὸν καὶ πονηρόν" hingewiesen werden, die Frucht des Baumes, der zur Erkenntnis des Guten und Bösen führt.

[55] Zum hellenistischen Erziehungsideal, das sowohl in 5,14 als auch in 12,11 im Vordergrund steht, siehe THOMPSON, *Beginnings* (Anm. 2), pp. 17-40: ‚Chapter II Hebrews

b) In 12,4-11 beschreibt er auch, dass es notwendig ist, die Züchtigung Gottes im Leiden als positiv zu betrachten, da sie aus Liebe geschieht und letzten Endes zum (ewigen) Leben führt. Ziel der Entwicklung in ethischer Hinsicht ist in diesem Zusammenhang, die Heiligkeit Gottes zu erreichen und die Möglichkeit, Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Leiden ist damit als Notwendigkeit des menschlichen materiellen Seins gesehen. Christus musste leiden, um vollkommen zu werden (2,9; 5,7-10 etc.), und Leiden ist die notwendige Prüfung Gottes (vgl. 5,7-10).

Die Pflicht der eigenen Aktivität in dieser Hinsicht drückt der Verfasser drastisch apodiktisch gegen Ende seines Schreibens folgendermaßen aus (12,14): „Jaget nach dem *Frieden* mit allen und der *Heiligung*, ohne welcher keiner den Herrn sehen wird". Der Satz fasst sowohl die menschliche (Frieden) als auch die göttliche Aktivität (Heiligung) zusammen. Attridge hat dergleichen aktive Verben als „dynamische" bezeichnet,[56] da sie eine aktive Bewegung auf ein Ziel hin implizieren, wie Hinzugehen, Laufen, Jagen.

Bevor wir die grundlegenden anthropologischen Aspekte des Menschenbildes des Verfassers auf die Hohepriesterchristologie applizieren, wollen wir noch kurz einen Aspekt des Anspruchs Gottes beleuchten, der wichtig ist, um dem Gottesbild als Schöpfer gerecht zu werden. Gott ist ja nicht nur ein fordernder und strafender Gott, sondern auch einer, der sich um sein Geschöpf kümmert und ihm durch allerlei Krafttaten (2,4) seine Macht, Liebe, Gnade und Barmherzigkeit zeigt (vgl. 2,9.17; 4,16), was durch die Sendung des Sohnes als Mittler des Heils (2,10; 5,9; 7,22; 8,6; 9,15 usw.) konkret seinen Ausdruck findet.

Der Mensch ist – wie der Hebr aufzeigt – als Geschöpf schwach und sündig. Einerseits obliegt ihm die Verantwortung, selber das zu tun, was er kann, andererseits braucht er aber gerade aufgrund seiner Schwäche und Sündhaftigkeit Hilfe von ‚oben', um seine irdische Geschöpflichkeit, die sich in der Sünde und damit dem Tod zeigt, zu überwinden. Dreimal benutzt der Verfasser direkt den Wortstamm Hilfe bzw. helfen (2,18;

5:11-14 and Greek Paideia'; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1989, p. 162; KOESTER, *Hebrews* (Anm. 21), p. 303.

[56] Siehe H.W. ATTRIDGE, *Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως): The Possible Location of, and Socialization In, the ‚Epistle to the Hebrews'*, in *Semeia* 50 (1990) 213-226, pp. 221-222.

4,16; 13,6),[57] aber inwiefern der Mensch Hilfe erhält, kommt in vielfältiger Weise zum Ausdruck.

Bereits in 1,14 sagt der Verfasser, dass die Engel ausgesandt sind *zum Dienst* derer, die das Heil erben sollen. Nachdem der Verfasser in Hebr 1–2 den Sohn mit den Engeln verglichen hat mit der Absicht, den Sohn als mächtiger herauszustellen, stellt er in 2,18 fest, dass dieser „mächtigere" Sohn denen – seinen Brüdern und Genossen (vgl. 1,9 und 2,12) – *helfen kann*.[58]

Dieser „mächtigere" Sohn bezeichnet die Menschen als seine Brüder (1,9: μετόχους; 2,12: ἀδελφοί). Die Gewissheit und Zuversicht, einen so Mächtigen auf seiner Seite zu haben, dürfte ein Ansporn und Hilfe sein. Ähnliches gilt auch von der Aussage in 6,18, dass wir einen starken Trost darin haben, dass Jesus als Vorläufer für uns bereits hineingegangen ist, so dass wir nur noch zu folgen brauchen.

Der Aspekt von 2,18 wird sodann unterstrichen mit der bestätigenden Aussage in 4,15, dass „wir einen Hohepriester haben", der wirklich mitleiden *kann*, und der Mahnung des Verfassers in 4,16: „Lasst uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so *Hilfe erlangen* zur rechten Zeit" (εἰς εὔκαιρον βοήθειαν).

Helfende Aspekte sind auch alle Aussagen über Christus und was die Adressaten durch ihn „besser" haben. Durch Christus hat Gott eine bessere Hoffnung eingeführt (7,19), und Christus ist Mittler und Garant eines besseren Bundes (7,22; vgl. 8,6; 9,15; 12,24). Christus hat sich auch als Fürsprecher für die Menschen zur Rechten Gottes, der Majestät in den Himmeln, gesetzt (vgl. 1,3; 8,1; 10,12; 12,2). Im übrigen betont der Verfasser öfters, was Jesus *für uns* (6,20; 9,24; ὑπὲρ ἡμῶν) bzw. *für alle* (2,9; 5,1; 7,27; 9,7; 10,12; ὑπὲρ παντός) getan hat. In 13,6 bestätigt der Verfasser mit Hilfe eines Zitates aus dem Alten Testament, dass die Adressaten getrost sagen können: „Der Herr ist mein Helfer (κύριος ἐμοὶ βοηθός), was können mir Menschen tun"?

Eine andere Art von Hilfe haben die Adressaten (Menschen) dann natürlich auch in der Züchtigung des Herrn,[59] die zum Ziel hat, den

[57] Schön formuliert SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), p. 111: „Gerade darum wird das menschliche Leben auch in steter Beziehung zu Gott wahrgenommen als dem Schöpfer und Erhalter des gefährdeten Menschseins".

[58] DESILVA, *Despising Shame* (Anm. 7), p. 230: „The author's language emphasizes the patronal role of Jesus: he ‚helps (ἐπιλαμβάνεται) the descendants of Abraham' (2,16) and comes to the aid (βοηθῆσαι) of those who are tempted' (2,18)".

[59] Vgl. W. SCHMITHALS, *Über Empfänger und Anlass des Hebräerbriefes*, in M. EVANG – H. MERKLEIN – M. WOLTER (Hgg.), *Eschatologie und Schöpfung. Festschrift E. Grässer*

Menschen auf dem rechten Weg zu halten, um ihn letzten Endes zum ewigen Leben zu führen.[60]

4. Anthropologie und Hohepriesterchristologie/-soteriolgie

Der Verfasser des Hebr bereitet in Kapitel 1–6 seine schwer darzustellende Lehre (δυσερμήνευτος) vom Hohepriestertum Christi nach der Ordnung Melchisedeks, die öfters als *logos teleios* (λόγος τέλειος) bezeichnet wird, sorgfältig vor,[61] weil er weiß, dass diese für die Leser

(BZNW, 89), Berlin-New York, de Gruyter, 1997, 321-342, p. 340: „So oder so soll die Gemeinde die gegenwärtigen Leiden als väterliche Züchtigung Gottes auffassen und als Einübung in jene Geduld, der die friedsame Frucht der Gerechtigkeit verheißen ist (12,4-11)". THOMPSON, *Beginnings* (Anm. 2), p. 35: „The goal of the believer, according to 5,14, is to progress from νήπιος to τέλειος". p. 38f.: „What is distinctive to Hebrews among NT documents is the use of these images to describe an intellectuell progress in the Christian faith as a constituent part of the author's understanding of perfection".

[60] Der Frage der Auslegung von 12,4-11 und der Frage, was mit Züchtigung gemeint ist, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Für den Verfasser geht es darum, den Nutzen (τὸ συμφέρον) seines ‚Rates' und seiner ‚Ermahnung' und die Züchtigung im Leiden zu ertragen, da diese notwendig ist, um zum Ziel der Heiligung und Vollendung zu gelangen. Das Musterbeispiel hierfür ist Jesus, den Gott von Anfang an durch Leiden vollenden wollte (2,10) und der aufgrund von Leiden Gehorsam lernte und dadurch vollendet wurde. Am Anfang von Hebr 12 wird Jesus auch als Anfänger und Vollender des Glaubens hervorgehoben und dann betont, dass er im Leiden aushielt, indem er auf *die wartende Freude*, den Lohn, blickte. Derselbe Begriff als „endgültiger Lohn", nämlich Freude, wird sodann auch in 12,11 erwähnt, eine Maxime, die in der hellenistischen Ausbildung und Erziehung eine große Rolle gespielt hat. Die Maxime geht auf Aristoteles und wahrscheinlich auf Isokrates zurück. Vgl. hierzu THOMPSON, *Beginnings* (Anm. 2), pp. 17-40: ‚Hebrews 5,11-14 and Greek *Paideia*'. N.C. CROY, *Endurance in Suffering. Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious and Philosophical Context* (SNTSMS, 98), Cambridge, University Press, 1998. Zu negativ ist m.E. die Charakterisierung in THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), p. 276: „Gottes Liebe zeigt sich darin, dass er züchtigt. Dieser strenge Gott ist ein ferner Gott. Erhabenheit ist sein Prädikat (Hebr 1,3; 8,1)". Dem Verfasser des Hebräerbriefes geht es darum, auf ein Ziel hin zu erziehen, das ewige Leben. Diesen Prozess drückt er in 5,11–6,8 als einen Reifeprozess aus vom unmündigen Kind zum erwachsenen und „reifen" Menschen, der weiß, was gut und böse ist, und darum das Gute tut. Mehr nuanciert drückt sich Kessler aus, wenn er sagt, dass Gott dies aus Güte und Gnade tut; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Themen und Thesen der Theologie), Düsseldorf, Patmos, 1970, pp. 260, 264, 294.

[61] Vgl. hierzu Hebr 5,10.11 und 6,1. Oft wird nur 5,10–6,20 als Vorbereitung bezeichnet, was natürlich einerseits richtig ist, andererseits aber dennoch nicht ganz die charakteristische Darstellungs- und Argumentationsweise des Verfassers erfasst. Siehe zum Gedanken der „Vorbereitung" die Kommentare und insbesondere T.H. OLBRICHT, *Anticipating and Presenting the Case for Christ as Highpriest in Hebrews*, in A. ERIKSSON – T.H. OLBRICHT – W. ÜBELACKER (Hgg.), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts* (Emory Studies in Early Christianity, 8), Harrisburg, PA, Trinity, 2002, 355-372; KARRER, *Hebräer* 1 (Anm. 31), p. 276: „Der Hebr holt weit aus, um seine Leserinnen und

eine ‚harte Nuss' ist oder, wie er sich ausdrückt, dass diese unwillig geworden sind zuzuhören (ἔπει νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς).[62]

Wir versuchen, dies in zwei Schritten zu beschreiben. Zum einen, indem wir die Beschreibung des Sohnes und dessen *Ewigkeits*charakter hervorheben und zum anderen betonen, inwiefern der Verfasser die *Vergänglichkeit* des Menschen als ‚schwach' und ‚sterblich' charakterisiert, der den Anforderungen Gottes nicht gerecht wird und daher Hilfe braucht, um von der Sünde und dem Tod befreit zu werden mit dem Ziel, zu Gott und dem ewigen Leben zu gelangen. Dies geschieht durch die Tätigkeit eines Mittlers; vgl. 1,1-2a; 2,2-3; 2,10 (ἀρχηγος); 5,9 (αἴτιος); 8,6; 9,15 (μεσίτης); 7,22 (ἔγγυος); 12,2 (ἀρχηγος καὶ τελευτής).

a) Die Charakterisierung des wahren ‚Sohnes' als Vorbereitung auf 7,1–10,18

Bereits am Anfang seines Schreibens, dem *Exordium* in 1,1-4, erwähnt der Verfasser, dass Gott durch einen, der Sohn war, geredet hat. Die Erwähnung des Sohnes ohne Artikel deutet an, dass es sich hier um einen Sohn im wahrsten Sinne des Wortes handelt. Die weitere Charakterisierung, unter anderem als Erbe aller Dinge, Mitschöpfer der Welt und als Abbild von Gottes Wesen und als jemand, der eine Reinigung der Sünden zustande gebracht hat und sich danach zur Rechten Gottes gesetzt hat, verdeutlicht die außerordentliche Stellung dieses Sohnes. Die Aussage in 1,4 zur Überlegenheit über die Engel bestätigt sodann diese einzigartige Stellung.

Die weiteren Verse in Hebr 1 zeigen sodann weitere Eigenschaften dieses Sohnes. Ps 2,7 und 2 Sam 7,14 befestigen das enge Vater-Sohn-

Leser auf seine Argumentation vorzubereiten". Siehe nunmehr GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 481: „Darum setzt Hebr bei der Grundlegung seiner Hohepriesterchristologie in 2,5-16 anthropologisch an: Christus ist als der, welcher unter irdischen Bedingungen den Willen Gottes gehorsam erfüllt hat, der Mensch schlechthin. Der anthropologische Ansatz der Christologie in Hebr 2,5-16 kommt in Hebr 10 zum Tragen:...". Vgl. auch *ibid.*, pp. 144-163 mit dem Abschnitt „*2.2.2 Einzelauslegung von Hebr 2,5-16: Die Vorbereitung der Hohepriester-Christologie*".

[62] Die Ausdrücke charakterisieren die Situation der Adressaten bzw. ihre geistige Verfassung und Einstellung zur christlichen Botschaft. THOMPSON, *Beginnings* (Anm. 2), p. 28, beschreibt νώθροι als „sluggishness", „spirituell lethargy of the readers", und p. 29 „... mental obtuseness", „intellectuell inertia". SCHMITHALS, *Empfänger* (Anm. 59), p. 338; JOHNSON, *Hebrews* (Anm. 1), p. 155: „... even a reluctance to listen... The difficulty faced by the author is not simply mental laciness, but spiritual resistence". Vgl. zur Situation W. ÜBELACKER, *Hebrews and the Implied Author's Rhetorical Ethos*, in T.H. OLBRICHT – A. ERIKSSON (Hgg.), *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse* (Emory Studies in Early Christianity, 11), New York – London, Trinity Press International, 2005, 316-334.

Verhältnis von Gott und dem wahren Sohn (vgl. besonders die Formulierung καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν). Zu betonen ist in 1,9 auch die Formulierung, dass der Sohn (laut Ps 45,7) Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) geliebt und die Gesetzlosigkeit (ἀνομία) gehasst hat und dass Gott ihn daher mit dem Öl der *Freude* vor seinen Genossen *gesalbt* hat (1,9). Salbung ist meistens mit Erwählung verbunden (vgl. 4,1 und 5,4). Wichtig für die spätere Argumentation in Kapitel 7,1–10,18 ist dann vor allem die Aussage: „du bist derselbe und deine Jahre werden nicht aufhören", und dass Gott diesen Sohn (laut Ps 110,1) aufgefordert hat: „setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege" (1,13; 2,8).[63]

Nach 2,7 wird der Sohn unter die Engel erniedrigt – indem er *Blut und Fleisch* annimmt, um ganz Mensch zu werden (2,14.17) –, jedoch mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt aufgrund seines Todesleidens, damit er durch die Gnade Gottes *für alle* den Tod schmeckte (2,9).

Schließlich nennt der Verfasser in 2,17 zum ersten Mal den Begriff ‚Hohepriester' in Verbindung mit dem soeben in Kapitel 1 und 2 beschriebenen Sohn: „damit (ἵνα) er barmherzig sei und ein treuer Hohepriester in Bezug auf Gott (τὰ πρὸς τὸν θεόν), um (εἰς) zu sühnen die Sünden des Volkes". Da der Verfasser die Adressaten auffordert, Jesus zu betrachten, den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses (3,1), können wir vermuten, dass die Adressaten mit der Bezeichnung von Jesus als Hohempriester, der die Sünden des Volkes sühnt, vertraut waren.

Nach dem paränetischen Interludium (3,1-4,13; 5,11–6,20), in dem für die Argumentation des Verfassers in 7,1ff. vor allem der Gedanke des göttlichen *Eides* von Bedeutung ist (vgl 3,11; 4,13), der zuverlässig und todsicher ist (6,16-18), fährt der Verfasser mit der direkten Vorbereitung seiner tieferen Interpretation der Sündenvergebung durch Sühnopfer fort. Der Verfasser stellt, 4,14-15, fest, dass wir einen *großen* Hohenpriester haben, Jesus, den Sohn Gottes, der die Himmel durchschritten hat und der mit unseren Schwachheiten mitleiden kann, da er versucht wurde wie wir, jedoch *ohne Sünde* blieb.

Der Verfasser fordert sodann proleptisch zum Herzutreten zu dem Throne der Gnade auf,[64] um Barmherzigkeit zu finden in der rechten Zeit (4,16).

[63] Vgl. zum Problem, wann dies geschieht, die Kommentare.

[64] Siehe zur Interpretation des proleptischen Herzutretens J.M. SCHOLER, *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNTSS, 49), Sheffield, JSOT Press, 1991.

Mit 5,1-10 bereitet der Verfasser den Boden weiterhin für seine Interpretation und die Implikationen seiner Hohepriesterauslegung vor.[65] Unseres Erachtens liegt die Schwere und die Kompliziertheit seiner Auslegung vor allem in den *Implikationen*, die mit der Abwertung des levitischen Versöhnungsdienstes und der diesbezüglichen Sühnopfer zu tun haben. Es geht um die Reichweite der Sündenreinigung und ihrer Konsequenzen durch Christus für das jüdische und wahrscheinlich auch judenchristliche Verständnis der Versöhnung und Sündensühne. Ganz allgemein gilt (als Enthymem formuliert), dass *jeder* Hohepriester aus der Reihe der Menschen genommen für Menschen zum Dienst vor Gott eingesetzt wird, damit er sowohl Gaben als auch Opfer für die Sünden darbringt. Und wenn etwas für *jeden* Hohenpriester gilt und Jesus als Hohepriester bekannt wird (vgl. 3,1), muss dies auch für Christus gelten.

Für die weiteren Ausführungen in 7,1–10,18 sind hier vor allem drei Aspekte angedeutet,[66] die aufgrund ihrer prinzipiellen Formulierung von den Adressaten kaum in Frage gestellt werden können und somit grundsätzlich anerkannt sein dürften.

1) Der menschliche Hohepriester ist mit Schwachheit (= Sünde) umgeben;
2) aus diesem Grunde muss er sowohl für sich selbst als auch für das Volk Sündopfer darbringen;
3) wird jeder Hohepriester von Gott berufen (so wie Aaron… so auch Christus), und wie Aaron sich nicht selbst die Ehre genommen hat, so hat auch Christus sich nicht selbst verherrlicht als er Hohepriester wurde.

Im nächsten Schritt verbindet der Verfasser sodann Ps 2,7 mit Ps 110,4. Beide Psalmen sind bereits erwähnt, und für die Adressaten sind somit die Psalmen an sich nichts Neues. Neu sind jedoch die Implika-tionen in Bezug auf Christus. Die Verbindung der beiden Psalmen folgt dem Prinzip, dass sich zwei Textstellen, die dasselbe Wort enthalten, gegenseitig

WEISS, *Hebräerbrief* (Anm. 46), p. 674, sieht hierin ein Zeugnis einer ‚realisierten' Eschatologie und sieht hierin, *ibid.*, p. 675, „die proleptische Vorwegnahme der (an sich) noch ausstehenden Heilsvollendung"; GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 213-216. 460-461.

[65] Vgl. vor allem M. BACHMANN, *Hohepriesterliches Leiden. Beobachtungen zu Hebr 5,1-10*, *ZNW* 78 (1987) 244-266; OLBRICHT, *Anticipating* (Anm. 61), p. 368.

[66] Die meisten Ausleger sind sich hierüber einig. Siehe die Analyse bei BACHMANN, *Hohepriesterliches Leiden* (Anm. 65), pp. 249-254; LÖHR, *Umkehr* (Anm. 9), p. 37-41; KARRER, *Hebräer* 1 (Anm. 31), pp. 257-263, sowie GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 171-181, vgl. bes. *ibid.*, pp. 247, 250-251.

ergänzen und auslegen (*gezerah shawa*); und in beiden Texten kommt das Personalpronomen „du" vor. Bevor der Verfasser ein neues Interludium (5,11–6,20) einschaltet, um in der Zwischenzeit den geworfenen Samen sprossen zu lassen,[67] wiederholt er in 5,10 und 6,20 den Gedanken, dass der Sohn, der Gehorsam lernte und vollendet wurde, von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks bezeichnet worden ist. Und mit 6,20 greift er den Faden wieder auf, den er in 5,10 für eine Weile verlassen hatte.

b) *Die Charakterisierung der ‚Vergänglichkeit' des Menschen in Kapitel 1–6*

Die Charakterisierung des Menschen in Kap. 1–6 kann insofern als Vorbereitung betrachtet werden, als die hauptsächlichen Argumente einerseits für die Überlegenheit des himmlischen Hohenpriesters und andererseits für die Unzulänglichkeit des levitischen Hohepriestertums direkt auf die charakteristischen Merkmale des Menschen Bezug nehmen.[68] Die Tatsache an sich, dass der Mensch *schwach, sündig und sterblich* ist, dürfte an sich kein Problem für die Adressaten sein. Das Problem und die feste Speise (oder die harte Nuss, die es zu knacken gilt), die der Verfasser so schwer darzustellen findet, hängt mit seiner Übertragung dieser menschlichen Schwächen auf die levitischen Priester zusammen und die Abwertung der Sündopfer, die diese darbringen obwohl dies dem Gesetz gemäß getan wird (7,11;10,1).[69]

In 2,14f. kommt etwas unerwartet die Aussage, dass die Kindlein, d.h. die Menschen, an *Blut und Fleisch* teilhaben und dass der Sohn Gottes gleichermaßen daran teilhaben muss.[70] Obwohl die Verbindung von *Blut*

[67] Vgl. hierzu die geschickte Formulierung von B. LINDARS, *The Rhetorical Structure of Hebrews*, *NTS* 35 (1989) 382-406, p. 391: „It is a well known ploy, whereby the ground is prepared for an important disclosure by dropping a hint, like sowing a seed which will germinate slowly in the ground".

[68] Vgl. die Formulierung von LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 179 Anm. 36: „In Kap. 7 (vgl. V.8.23) dient der Verweis auf die Sterblichkeit des Menschen dazu, die Ewigkeit des Priestertums Melchisedeks bzw. Jesu pointiert herauszustellen".

[69] Ein anderer Anstoß liegt ja wahrscheinlich auch in der Abwertung von Mose und seinem Gesetz, das der Verfasser im Vergleich zu Christus bereits in Kap. 1–6 andeutet – vgl. vor allem 2,2f.; 3,1-6; 4,8 indirekt durch die Nennung von Josua, der als Nachfolger von Mose das Volk nicht zur Ruhe führte.

[70] An dem Ausdruck „Blut und Fleisch" ist viel herumgerätselt worden. Oft bemerkt man, dass ähnliche Formulierungen auch bei Paulus vorkommen. Siehe die Kommentare und zuletzt GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), pp. 158-161. Meines Erachtens geht es dem Verfasser darum, zu betonen, dass Jesus „menschliches Blut" annahm, um dies opfern

und Fleisch mit dem Tode nicht direkt ausgedrückt wird, ist deutlich, dass der Verfasser meint, dass der Tod eine Konsequenz der irdischen Beschaffenheit aus Fleisch und Blut (und der Sünde) ist, was mit deren Vergänglichkeit zu tun.

In 5,1-4 hebt der Verfasser – wie bereits angedeutet – bei der Beschreibung des menschlichen Hohenpriesters im allgemeinen hervor, dass dieser auch mit *Schwachheit* (= Sünde) umgeben ist und deswegen sowohl für die eigenen als auch für die Sünden des Volkes Sündopfer darbringen muss. Hier ist die Verbindung von *Schwachheit und Sünde* deutlich hervorgehoben und auch auf den menschlich-irdischen Hohenpriester übertragen. *Schwachheit und Sünde* verlangen Sündopfer. Die Beschreibung von Jesus zeigt in positiver Weise, dass das Tun des Willens Gottes sich durch Festhalten in Glaubenstreue (3,1-6) und Gehorsam im Leiden zeigt, das als Prüfung aufzufassen ist (5,7-10).

In 6,16 erwähnt der Verfasser ein zweites Mal einen Begriff, der später von Bedeutung wird, wenn er sagt, dass Menschen bei einem Größeren und Mächtigeren *schwören* und dass der *Eid* bei ihnen das Ende jeglichen Widerspruchs impliziert.[71] Gott schwur daher bei sich selbst, weil er keinen Größeren hatte, bei dem er hätte schwören können. Der Eid als solcher war bereits in 3,6–4,11 eingeführt, aber der entscheidende Zusatz hier ist die Markierung der Bedeutung des Eides als endgültige Bekräftigung des Endes jeglichen Einspruchs oder Widerspruchs. Der Eid Gottes bestätigt so in endgültiger Weise das *Unwandelbare* seines

zu können, und dass er Fleisch annahm, um in jeder Beziehung wie Menschen versucht werden zu können. Der Begriff ‚Blut' kann kaum der Versuchbarkeit halber benutzt werden, sondern ist in erster Linie mit dem Leben verbunden, das man „opfern" kann, indem man sein Blut für andere „spendet", um dadurch das Blut anderer zu retten. Hinter den ‚Blutspenden' heutzutage liegt m.E. derselbe Gedanke. Insgesamt scheint jedoch der Verfasser mit dem Ausdruck ‚Blut und Fleisch' den ganzen Menschen in allen seinen Teilen bezeichnen zu wollen. So urteilen auch die meisten Kommentare. THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), p. 81, meint, dass an einigen Stellen ‚Teile' als *pars pro toto* für den ganzen Menschen stehen; *ibid.*, p. 86: „Auch die Wendung ‚Fleisch und Blut' kann den ganzen Menschen meinen (1 Kor 15,50; Gal 1,16)". KARRER, *Hebräer* 1 (Anm. 31), pp. 178-179, scheint mit dem Ausdruck in erster Linie die äußere Leiblichkeit zu verbinden.

[71] In der Rhetorik zählt der Eid zu den unkünstlichen Beweisen und ist als solcher äußerst glaubwürdig. Den bindenden Charakter veranschaulicht Mk 6,23.26. Siehe mehr zum bindenden Charakter eines Eides MALINA, *The New Testament World* (Anm. 7), pp. 40-41, und DESILVA, *Despising Shame* (Anm. 7), p. 241, u.a. mit Hinweis auf J. Pitt-Rivers, „Honour and Social Status", in J. G. PERISTIANY (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965, 19-77, p. 34; DESILVA, *Perseverance* (Anm. 7), p. 249 mit Anm. 93. KARRER, *Hebräerbrief* 2 (Anm. 21), pp. 50-52.

Willens – hier in einem Zusammenhang, mit dem die Adressaten wahrscheinlich aufgrund der kulturellen Konventionen vertraut sind und ihn somit akzeptieren. Die Bedeutung des Schwurs als endgültig und nicht mehr änderbar ist damit gesichert und kann später für die Bedeutung des Hohepriestertums Christi in Anspruch genommen werden.

c) Anthropologie und Hohepriesterchristologie

Wenn der Verfasser zu Kapitel 7 kommt und Melchisedek mit dem Sohn Gottes (7,3) vergleicht bzw. den Sohn Gottes an Hand der mythologischen, jedoch priesterlichen Figur Melchisedeks näher beschreibt, kann er davon ausgehen, dass die Leser mit Melchisedek vertraut sind.[72]

Vorbereitet ist dieser Vergleich durch die Verbindung von Ps 2,7 mit Ps 110,4 in Hebr 5,5-6 sowie der zweifachen Angabe, dass der Sohn Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks ist – in 5,10 ohne das Epithet „ewig" und in 6,20 bei der Wiederholung und mit bewusster Betonung „auf ewig". Die betonte Endstellung von „auf ewig" (εἰς τὸν αἰῶνα) darf nicht übersehen werden.

Dass der Verfasser auf die Begegnung Abrahams mit dem mythologischen Priesterkönig zurückgreift, muss als genialer Schachzug bezeichnet werden.

Die Leser sind sicherlich mit dem Stammvater Abraham vertraut (vgl. 2,16 des Samens Abrahams nimmt er sich an), und der paränetische Abschluss des Abschnittes 5,11–6,20 mit Abraham als dem, dem die Verheißungen galten und der diese erlangte, weil er Geduld (μακροθυμία) aufbrachte, soll die Adressaten ermuntern, dies nachzuahmen, wie es 6,12 andeutet.

Der Abschnitt 7,1-10 soll anhand der rudimentären Angaben zur Begegnung von Abraham und Melchisedek aufzeigen, dass es ein anderes, älteres und ewiges Priestertum gibt, das größer und besser ist als das levitische. Die betonte Hervorhebung in 7,4 von Abraham als Patriarch (ὁ πατριάρχης)[73] am Satzende bildet im Grunde genommen

[72] Erstaunlich ist, dass nur der Hebräerbrief Melchisedek erwähnt, wenn man bedenkt wie oft Ps 110,1 im Neuen Testament erwähnt wird – vor allem auch in der Kombination mit Ps 2,7 (vgl. z.B. Hebr 1,13).

[73] Das Wort ‚Patriarch' kommt im NT nur hier und zweimal in der Apostelgeschichte vor. In Apg 2,29 wird damit David bezeichnet und in Apg 7,8.9 werden die zwölf Söhne Jakobs so bezeichnet. Es ist demzufolge nur der Hebräerbrief, der Abraham explizit als Patriarchen bezeichnet. Paulus spricht z.B. in Röm 4,1 vom Vor-Vater Abraham oder einfach vom Vater in Röm 4,17. Die Wortwahl im Hebr dürfte daher die bewusste

den Wendepunkt und Ausgangspunkt für den Vergleich, den der Verfasser in 7,5-10 zwischen Levi und seinen Söhnen mit dem Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks durchführt.[74] Melchisedek ist nicht nur ohne *geschlechtliche* Verbindung mit dem Stamm Levis, sondern überhaupt „ohne Geschlecht" und hat Abraham gesegnet, den, der die Verheißungen hatte. Die Söhne Levis hingegen verzehnten ihre eigenen Volksgenossen, ihre Brüder, und sind aus der Lende Abrahams hervorgegangen und bilden daher mit Abraham eine Einheit. Und diese haben aufgrund dieser korporativen Betrachtungsweise – so argumentiert der Verfasser –, Melchisedek den Zehnten gegeben und sind von diesem auch gesegnet worden, was ihre Unterlegenheit bestätigt. Die Maxime in 7,7, die der Verfasser als Beleg anführt (vgl. die ähnliche Argumentation in 6,16 und die beiden Begriffe „größer" und „ohne Widerspruch"), dient dazu, die Überlegenheit Melchisedeks über Abraham und die Leviten (als Abkommen Abrahams nach dem Prinzip der ‚corporate personality') zu sichern. Betont unterstreicht sodann der Verfasser in 7,8, dass hier zwar *sterbliche Menschen*, die Leviten, Zehnten nehmen, dort aber einer, Melchisedek (der dem Sohn Gottes ähnlich ist), von dem bezeugt wird, dass er *lebt*.[75]

In 7,11-19 dient dem Verfasser die Deutung von Ps 110,4 auf Christus, den Sohn Gottes, vor allem dazu zu zeigen, dass der Sohn Gottes als Hoherpriester wie Melchisedek nicht vom *menschlichen* Stamm Aarons und Levis abstammt, sondern von einem anderen, von dem nichts in Bezug auf Opfer gesagt wird. Allein die Tatsache, dass Ps 110,4 von einem anderen Priester spricht, deutet der Verfasser auf den Sohn, der nach der Ähnlichkeit mit Melchisedek nicht Priester aufgrund des Gesetzes eines *fleischlichen* Gebotes wurde, sondern aufgrund der Kraft

Abstammung und Herkunft der Leviten von Levi/Abraham signalisieren. Wie Christus der Anfänger des Heils (2,10) und des Glaubens (12,2) ist, so ist Abraham als ‚Patriarch' (7,4) und ‚Vater' (7,10) der Anfang der Leviten und damit des levitischen Priestertums. Die Kommentare zum Röm oder Gal sind hier oft nicht konzise genug; vgl. z.B. Ph. ESLER, *Conflict and Identity in Romans. A Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, pp. 184, 191, 194, der durchwegs von Abraham als Patriarchen spricht obwohl der Begriff im Text nicht vorkommt. Warum Paulus den Begriff ‚Patriarch' nicht benutzt, wäre eine eigene Untersuchung wert.

[74] Der Abschnitt 7,1-4 bildet eine klar getrennte Einheit von 7,5-10, was der parallele Aufbau von 7,5-10 deutlich zeigt. Vgl. zum Aufbau von 7,1-10 W. ÜBELACKER, *Hebr 7:1-10 – dess struktur och funktion i författarens retoriska argumentation*, in S. HIDAL, L. HAIKOLA, S. NORIN (Hgg.), *Mellan tid och evighet*. Festschrift Bo Johnson (Religio, 42), Lund, Teologiska institutionen, 1994, 215-232, pp. 222-224.

[75] Das Verb „lebt" (ζῇ) ist durativer Präsens, das andeutet, dass wir es hier mit jemandem zu tun haben, der immer, d.h. ewig lebt.

unauslöschlichen Lebens (ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου).[76] Das mosaische Kultgesetz wird hier als *fleischlich* und damit *irdisch* und *vergänglich* abgewertet (7,16).[77]

In 7,20-28 vertieft der Verfasser die besondere Stellung des Sohnes Gottes als Hohenpriester, indem er das bisherige Zitat von Ps 110,4 (vgl. 5,6.10; 6,20; 7,17) ergänzt indem er nun hinzufügt „der Herr hat *geschworen*" (Ὤμοσεν κύριος). Bevor der Verfasser in 7,26-28 zusammenfasst, stellt er noch fest, dass Jesus – wiederum betont am Satzende – Mittler eines besseren Bundes geworden ist und dass die levitischen Priester *viele* werden mussten, weil sie durch den *Tod* daran gehindert wurden zu bleiben, während Jesus, weil er in *Ewigkeit* bleibt (vgl. 1,12 und 13,8: „derselbe gestern, heute und morgen") ein unaufhörliches Priestertum hat. 7,25 betont noch einmal, dass er *immerdar* lebt, um für die, die durch ihn zu Gott herzutreten, einzutreten.

In der Zusammenfassung 7,26-28 betont der Verfasser, dass der Hohepriester Jesus von den Sündern abgesondert, über die Himmel erhöht ist (vgl. 1,3; 4,14) und das tägliche Opfer nicht benötigt, weil er dies ein für alle Mal getan hat, als er sich selbst darbrachte, während die *menschlichen* Hohenpriester zuerst für die eigenen Sünden Opfer darbringen müssen und danach für das Volk (vgl. 5,1-4). 7,28 drückt sodann die Quintessenz der Argumentation von Kapitel 7 aus: denn (γάρ) das Gesetz setzt Menschen zu Hohepriestern ein, die *Schwachheit* haben, das Wort des Eides aber, das später als das Gesetz kam, einen in Ewigkeit *vollendeten* Sohn.[78] Das mosaische und irdische Gesetz wird so überboten vom Wort des göttlichen und unwandelbaren Eides Gottes (vgl. 6,17).

In 8,2 betont der Verfasser, dass der Sohn als Hoherpriester in einem Heiligtum, der *wahrhaftigen* Stiftshütte, Dienst verrichtet, die der Herr aufgerichtet hat und *nicht ein Mensch*, was ihre Unvergänglichkeit verbürgt.

9,1-6 enthält eine allgemeine Beschreibung des Heiligtums, von der wir hier absehen können. 9,7 betont noch einmal, dass der Hohepriester, der in das zweite Zelt, das Allerheiligste, einmal *jährlich* hineingeht, dies tut *nicht ohne Blut*, das er sowohl für sich selbst als auch für die nicht bewussten Sünden des Volkes darbringt (opfert?).

[76] Vgl. die treffende Formulierung von LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), pp. 178-179 Anm. 33: „Wieder bilden Endlichkeit und Tod die *differentia specifica*".

[77] So auch GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 185.

[78] Vgl. LÖHR, *Umkehr* (Anm. 9), p. 56:... „und ‚Schwachheit' wird den Priestern nach der Ordnung Levi zugewiesen". Siehe *ibid.*, 60, die Zusammenfassung der Gegenüberstellung der beiden Ordnungen in Hebr 7,28; GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 247.

Der Verfasser deutet diese Opfer als ein Gleichnis auf die gegenwärtige Zeit, nach welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, die die *Gewissen* derjenigen, die dienen, nicht vollenden können, da es sich hierbei nur um *fleischliche* Vorschriften handelt.[79] Christus hingegen ging – als er Hoherpriester wurde – in ein besseres und vollkommenes Heiligtum, das *nicht mit Händen gemacht* ist und auch *nicht von dieser Schöpfung* ist (9,11).

In 9,13-14 stellt der Verfasser antithetisch und nach dem Prinzip *a minore ad maius* das Blut von Tieren und das Blut Christi einander gegenüber, wobei er betont, dass Christus sich selbst durch den Heiligen Geist *unbefleckt* (ἄμωμον) Gott dargebracht hat und, während das Blut der Tiere diejenigen, die daran teilhaben nur nach der *äußeren* Reinheit des *Fleisches* heiligt, reinigt das Blut Christi unser *Gewissen* (συνείδησιν ἡμῶν) von toten Werken, um dem lebendigen Gott zu dienen.

Im Abschnitt 10,1-18 erweitert der Verfasser die Unterlegenheit der *levitischen Opfer* mit dem Gedanken, dass diese *jährlich* dargebracht werden (vgl. 9,7) und zwar *ununterbrochen* (εἰς τὸ διηνεκές), und die dennoch die Herzutretenden niemals vollenden können – wiederholt und betont in 10,4.

Das unaufhörliche Opfern führt er sodann als Argument dafür an, dass, wenn die Sünden wirklich weg wären (d.h. nicht mehr vorhanden wären), hätten die Dienenden – ein für alle Mal gereinigt – dann kein Bewusstsein/Gewissen von Sünden zu haben brauchen.[80] Durch die jährliche Wiederholung (der Verfasser denkt an den großen Versöhnungstag) der Opfer geschieht stattdessen eine *jährliche Erinnerung*, eine jährliche Wiederbelebung der Sünden. Diese jährliche Wiederholung lässt den Verfasser den Schlusssatz ziehen: denn (γάρ) es ist unmöglich, dass Blut von Stieren und Böcken Sünden tilgen oder wörtlich wegnehmen können (vgl. 9,13: das Blut der Böcke und Stiere reinigt und heiligt nur zur *äußeren Reinheit des Fleisches*). Das einzige Sündopfer des Sohnes, das dieser als Mensch aufgrund seines Gehorsams im Leiden dem Willen

[79] Der Begriff ‚fleischliche Vorschriften' (δικαιώματα σαρκός) hat hier m.E. eine einwandfrei pejorative Bedeutung. LÖHR, *Anthropologie* (Anm. 6), p. 180, begrenzt den negativen Aspekt zu sehr, wenn er formuliert „weniger pejorativ… vielmehr ein limitierender Aspekt".

[80] Vgl. MALINA, *The New Testament World* (Anm. 7), p. 58: „The Latin word *conscientia* and the Greek word *syneidesis* stand for ‚with-knowledge' that is, a knowledge with others, individualized common knowledge, commonly shared meaning, common sense."

Gottes gegenüber darbringen konnte, hat hingegen die Geheiligten ‚für immer' *vollkommen* gemacht (10,4-6)[81]

Die logische Schlussfolgerung in 10,18, die die tiefere Interpretation des Verfassers in der Form eines verkürzten Syllogismus (Enthymem nach dem *modus ponens*)[82] auf einen Nenner bringt, lautet: *wenn* Sünden (auf immer) vergeben, d.h. weggeschafft, sind, ist kein Sündopfer mehr nötig.

1. *Major premise*: Sündopfer sind nötig, wenn Sünden vorhanden sind,
2. *Minor premise*: es sind keine Sünden mehr vorhanden,
3. Schlusssatz: also oder *infolgedessen* sind keine Sündopfer nötig.

Die einzige Form von Opfer, die daher noch notwendig ist, hat mit Gehorsam, Ehrfurcht (εὐλάβεια), Geduld und Lobpreis als Lobopfer zu tun.[83]

Rückblick – Abschluss (Zusammenfassung)

Anthropologie im Hebräerbrief kann man als die Frage nach dem Menschenbild verstehen, das der Verfasser des Hebr hat und wie dieser sich den Menschen an sich und den Weg des Menschen zurück zu Gott als seinem Schöpfer vorstellt, d.h. als Vollbringen des Willens Gottes, um mit Hilfe des Mittlers Jesus (sein Sündopfer) das ewige Leben zu erlangen. Hebr betont eine Entwicklung vom Hören zum Glauben/Gehorchen und Bekennen, was ein Warten-Können auf die endgültige Vollendung impliziert und als entscheidende Eigenschaft von Seiten des Menschen nötig ist. Eigenschaften, die der Verfasser mehr oder weniger im Herzen des Menschen verankert sieht.

Das Menschenbild des Hebräerbriefs ist so geprägt vom alttestamentlichen Gedanken, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes und daher schuldig ist, die Forderungen und den Willen Gottes, seines Schöpfers, zu

[81] Vgl. GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 481: „Darum setzt Hebr bei der Grundlegung seiner Hohepriesterchristologie in 2,5-16 anthropologisch an: Christus ist als der, welcher unter irdischen Bedingungen den Willen Gottes gehorsam erfüllt hat, der Mensch schlechthin. Der anthropologische Ansatz der Christologie in Hebr 2,5-16 kommt in Hebr 10 zum Tragen".

[82] Siehe hierzu GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 202, die Überschrift: 3.4.4 Hebr 10,15-18: Résumé. „Wo Vergebung der Sünden ist, gibt es keine Opferdarbringung für Sünde", und die Bemerkung „Mit V.11-14 ist die Argumentation des kulttheologischen Mittelteils des Hebr zum Ziel gekommen".

[83] Siehe zu Lobopfer die Abhandlung von J. THURÉN, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (AAA Serie A, 47,1), Åbo, Åbo Akademi, 1973; SCHOBERTH, *Einführung* (Anm. 16), p. 33; GÄBEL, *Kulttheologie* (Anm. 11), p. 482, der Gehorsam als das wahre Opfer bezeichnet.

erfüllen. Der Mensch ist auch aufgrund seiner Sünde dem Tode verfallen. *Schwachheit*, *Vergänglichkeit* und *Sterblichkeit* kennzeichnen das Mensch-Sein. Ursache hierfür ist in erster Linie das ‚böse Herz', das Gottes Treue und Zuverlässigkeit nicht recht zu schätzen weiß, in Frage stellt und daher zu Unglauben, Untreue und Ungehorsam neigt.

Obwohl der Verfasser die Rettung aus der Todesverfallenheit (Sündhaftigkeit) objektiv allein durch das einmalige Opfer (aus Gottes Gnade) geschehen lässt, obliegt es dem Menschen subjektiv selbst, an seiner Entwicklung vom Kind (νήπιος) zum reifen Mann (τέλειος) zu arbeiten, was durch Übung der Gesinnung (verankert im Herzen) und des Leidensgehorsams nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Das Gewissen (συνείδησις) zeigt sich als die innere Stimme und die Stimme Gottes, die sagt, was gut oder böse ist. Seele (ψυχή) kennzeichnet die anthropologische Komponente, die teilweise mit dem Leben identisch ist und daher bewahrt werden soll (10,38).

Überblickt man die Aussagen des Hebräerbriefs zum Menschenbild, so kann man feststellen, dass es sowohl *düster* ist, weil es den Menschen als fleischlich, schwach, sündig und sterblich kennzeichnet, als auch *positiv*, indem der Mensch erlöst werden und zu seiner eigenen Entwicklung beitragen *kann* – wenn auch in erster Linie mit Hilfe der Züchtigung des Herrn im Leiden.

Entscheidende Tugenden, die der Verfasser betont, sind *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe*, aber auch *Langmut* und *Ausdauer*. Die Gegensätze sind natürlich „Untugenden".

Weitere menschliche Eigenschaften, die der Verfasser betont sind Hören, Sehen, Wissen und Sich-nicht-Schämen bzw. Sich-zu-Gott/Christus bekennen.

Sucht man nach einem Zentrum des Menschen, von dem aus das Leben seine Impulse und sein Streben erhält, so ist das *Herz* eindeutig der Ort, von dem aus die Richtung des Lebens gesteuert wird. Das Herz ist mehr oder weniger die Triebfeder des Handelns in positiver wie negativer Hinsicht (vgl. 10,22 und 3,12).

Gleichzeitig scheint jedoch der ‚Magen' keine unbedeutende Rolle zu spielen. Das Volk der Wüstenwanderung schrie nach den Fleischtöpfen Ägyptens und stellte Gott auf die Probe. Esau verliert aufgrund seiner Begierde nach einer Speise sein Erstgeburtsrecht und der Verfasser warnt in 13,11 davor, das Herz nicht durch Speisen zu festigen, sondern durch Gnade.[84]

[84] Vgl. MICHEL, *Hebräerbrief* (Anm. 21), p. 193, zu Hebr 4,2: „das Wort Gottes ‚nützte nicht' (weil...) bzw. die Speisen ‚nützten' nicht".

Nach dem Bild des Hebräerbriefs von seinen Adressaten als Menschen scheinen diese das irdisch Sichtbare und Vergängliche höher zu schätzen als das Unsichtbare und Unvergängliche, während der Verfasser die Adressaten zu überzeugen versucht, umgekehrt zu denken, indem er das Unsichtbare als die bessere Alternative und als das Unvergängliche – und ‚Nützliche' – aufzuzeigen versucht.

Der Mensch soll – zusammenfassend – seinem Schöpfer gegenüber auch treu sein und dessen Existenz und Verheißungen nicht in Frage stellen, sondern durch Vertrauen, Langmut und Geduld auf die Erfüllung der Verheißungen warten in Dankbarkeit für die erfahrenen Taten Gottes.[85]

Lund University
S-221 00 Lund
Sweden

Walter ÜBELACKER

[85] Siehe die Formulierung bei THEISSEN, *Erleben* (Anm. 3), p. 190: „Dankbarkeit für Gottes Taten verpflichtet den Menschen zu einer Antwort". Was Gott dem Volk der Wüstenwanderung vorwirft, ist gerade, dass sie seine Taten nicht zu schätzen wussten, und die Adressaten scheinen in der Gefahr zu stehen, dasselbe zu tun.

GENERAL INDEX

Aaron, 231, 235
Abraham, 50, 109, 111, 219, 222, 225, 234, 235
Adam, 36, 41, 60, 89, 97, 104, 106, 111, 114-16, 117, 118, 124, 125
Aeneas, 166
afterlife
– communication with a soul in, 174-76
– corporeal soul, 155, 165-67, 176-80, 182
– grave inscriptions about, 169-80
– spiritual body, 38, 162-64, 181
see also resurrection; salvation
Anaxagoras, 88
ancientness and novelty, 145-49
angels, 218-19, 221, 227, 230
annihilation, 133
anointing, 29, 189, 198-99, 203-4, 230
apostasy, 134
apotheosis, 153
archons, 125
ascension, 162
Aseneth, 159
Attridge, H. W., 226
body (*soma*)
– in Gnosticism, 132
– in Greek grave inscriptions, 169-71, 173, 178-80, 182
– in Judaism, 158-59
– in the Letter to the Hebrews, 214, 217
– in Paul, 33, 34-37, 38-45, 49-52, 61-62, 73-74, 89-90, 111-13, 155
– in Philo, 92, 98, 111
Boyce, M., 10
Bultmann, R., 36, 37, 39-40, 41-42, 45-46, 210-13
celibacy, 1, 8
Citheron, 143, 144, 145
City of the Temple, 7-8
conscience, 70-71, 213, 239
conversion
– as a change, 142-44, 148-49
– as a choice, 139-41
– exclusivism, 136-37, 144
– into Christianity, 136-37, 142-45
– philosophical, 135-37
– vs. adhesion, 136
creation of humankind, 89, 91-92, 94-98, 125, 216-20
Crook, Z., 143
cross, 194-95
Crossan, J. D., 156
Cynthia, 165
David, 9
Demeter, 175
demiurge, 88, 125, 129
demon, 12-13, 18, 29, 175
– Socratic, 64-66
descent of the soul, 123, 172
Desjardins, M. R., 130, 133
Dillon, J., 103, 117
Douglas, M., 10, 35
dualistic anthropology, 39, 87, 116, 155, 169-73, 181-82
Dunn, J. D. G., 61, 118
Eckstein, H.-J., 70
Eden, 106
Eglon, 9
Ehud, 9
Elysium, 179
emotions
– controlling them, 75-77
– desire, 47, 48-49, 60, 68, 69, 73-74, 77, 79-81
– fear, 40, 78-79
– grief, 77-78
– joy, 68, 81-82
– wrath, 68, 82-83
Epicurus, 61
Esau, 222, 239

eschatology. *See* afterlife; resurrection
Essenes, 1-2, 4-5, 9-10
ethics, 35-36, 39, 52, 57-59, 61, 66-67, 69, 74, 83-84, 110-11, 133, 140-41, 148, 211, 224-25, 226
Eve, 97
existential philosophy, 38-42
exorcism, 16-18, 22
faith, 192-94, 195-98, 205, 222-23, 224
family metaphors, 184-85, 188, 206
Festugière, A.-J., 113
flesh
– in Greek grave inscriptions, 170
– in the Letter to the Hebrews, 211, 215, 217, 232-33, 237
– in Paul, 33, 36, 40, 43, 45, 46-49, 54, 60-62, 67, 79-80, 113
– in Philo, 102-4, 108
Foucault, M., 36
free will, 68, 71-73, 75
friendship, 200-206, 207
see also love
ghost, 161, 165
Gnosticism 40-41, 121, 123-126, 129-134
see also Sethianism; Valentinianism
Hades, 166, 174-76
halakhah, 1, 3-7, 21
healing accounts (in the Gospels), 17-20, 29-30
Hegel, G. W. F., 38
Helicon, 143, 144, 145
Hermes, 176, 178
high priest Christology, 219, 226, 228-32, 234-37
Holy Spirit. S*e*e spirit (*pneuma*)
immortality, 60, 133, 171, 179
impurity
– attitude of Jesus towards, 16-24, 28-31
– caused by corpse contamination, 3, 6, 11, 21, 29-30
– caused by food, 2, 4, 6, 11
– caused by gentiles, 5
– caused by human discharges, 3, 9-10
– ethical, 2, 26
– modern definitions of, 10-11
– purification from, 19-22, 25, 27
– ritual, 2, 6, 20, 22, 24, 26
Isle of the Blessed, 131, 166
Israel, 5, 7, 20, 24
Jerusalem, 7
Jesus
– and purity issues, 16-24, 28-31
– as the high priest (*see* high priest Christology)
– his death, 194, 196, 204, 217, 230
– his relationship with the disciples, 186-87, 201-5
– his resurrection (*see under* resurrection)
see also healing accounts
John the Baptist, 188
Judas Iscariot, 184, 189, 204
Käsemann, E., 40-42
Lambrecht, J., 62
Lazarus, 153, 186, 188
lepers, 17, 19-20, 22
see also healing accounts
Levi, 219, 235
Logan, A. H. B., 125
logos, 93-94, 96, 122, 126, 139, 141, 144, 147, 185
Löhr, H., 215
Lot, 109
love, 183, 185-88, 202, 204, 205, 207, 224
see also friendship
Lüdemann, H., 37-39
Lydia (a place), 166
Martha, 186
Martin, D. B., 34
martyrdom, 58, 158, 161, 167
Mary (of Bethany), 184, 188, 198, 200, 204-5
Mary Magdalene, 161, 206
material element, 100, 103, 107, 129-31, 132
Medea, 48
Melchizedek, 219, 228, 232, 234, 235
Menippus, 166
middle Platonists, 121, 122-23, 132
milleniarism, 167-68
mind (*nous*)
– in Gnosticism, 126, 132
– in the Letter to the Hebrews, 212, 215

– in Middle Platonism, 116-17, 119, 123, 126
– in Paul, 68-70, 87-88, 94, 112-13, 115-17, 119, 126, 212
– in Philo, 92-94, 96, 98-101, 102, 104, 107-8, 109, 111, 113, 115
– in Plato, 128
monistic anthropology, 39, 173-74, 181-82
Moses, 93, 95, 96, 98, 100, 109, 219, 222, 224
narrative approach
– Jesus and Mary of Bethany, 198-205
– Jesus and the Samaritan woman, 189-98
Neyrey, J. H., 35
Nock, A. D., 135-36
oath, 233-34, 236
Odysseus, 166
Ogdoad, 129
Olympus, 178
Pauline theology
– and Greek philosophy, 56-58
– anthropological trichotomy, 56, 89, 90, 99, 111-13, 116-18, 126
– belly, 60-62
– body (*see under* body)
– conscience, 70-71
– emotions (*see under* emotions)
– flesh (*see under* flesh)
– heart, 67, 211-12
– inner human being, 55, 59
– law, 47
– resurrection (*see under* resurrection)
– salvation (*see under* salvation)
– soul (*see under* soul)
Pearson, B. A., 133
Persephone, 175-76
Peter (the apostle), 184, 186, 204
Philo and anthropology
– blood, 101-4
– body (*see under* body)
– double creation, 91, 97, 98
– degeneration, 105-9
– earthly human being, 91, 94-98, 100-1, 105-7
– flesh (*see under* flesh)
– heavenly human being, 91, 92, 95-96, 98, 100-1
– Pauline polemic against, 90
– salvation (*see under* salvation)
– spirit vs. breath, 95, 100-1 (*see also under* spirit)
– soul (*see under* soul)
– trichotomy, 90, 92, 99, 101, 103, 108, 111
pneumatic element, 89, 115, 124-25, 129 n. 36, 132
pneumatics, 100, 103, 107, 113, 114-15, 119, 124, 126, 129-31, 133
Popkes, E. E., 186, 187
predestination, 128, 132
protreptic discourse, 138-41, 146
psychic element, 89, 115, 124, 132
psychics, 100, 103, 107, 113, 114-15, 124-25, 126, 129-31, 133
punishment, 217, 219-22, 225
purgation, 128, 130-32
purity regulations. *See* impurity
Qumran
– and burial practices, 8
– and Holy Spirit, 63-64
– and impurities (*see* impurity)
Räisänen, H., 55
redemption, 40-41, 51, 231
reincarnation, 127-28, 131, 133
Reinmuth, E., 183
Reitzenstein, R., 40, 41
resurrection
– and the souls in the afterlife, 165-66
– according to Paul, 36, 73, 89, 151, 160, 162-65, 181
– as an intra-Christian debate, 168
– bodily, 51, 157-59, 161-62, 163-64
– in Jewish sources, 156-60
– of Jesus, 36, 51, 118, 155, 160-62, 194
– spiritual, 154, 161, 164
– vs. resuscitation, 153, 163
reward, 217, 219, 222
ritual baths, 2, 8, 27-28
Sabbath, 2, 4-5, 7, 24
Sabbe, M., 199
sacrifice, 1, 5, 19, 214, 231, 232, 236-38

salvation
– in the Letter to the Hebrews, 213, 217, 219-20, 222-23, 225, 228-32, 239
– in Paul, 117-18
– in Philo, 109-114, 118
– in Plato, 127-28, 131
– in Plutarch, 128
– in Sethians, 130-32
– in Valentinians, 129-30
Samaritan woman (in John 4), 188, 189-98
Sanders, E. P., 71
Sandnes, K. O., 60
Saul, 9
Schlier, H., 40
Schnackenburg, R., 193
Schnelle, U., 111-13
Scholtissek, K., 184
Schrage, W., 36
sense perceptions, 215-16
Sethianism, 121, 125, 130-32, 134
sexuality, 35-36
see also celibacy
sin, 22, 26, 39, 40, 43, 46, 48-49, 56, 60, 61, 64, 71-73, 133, 211, 217, 219-20, 231, 233, 236-38, 239
Sinai, 210
Sion, 143, 144, 145, 210
slavery, 49-50
sociological approach on Biblical anthropology, 34-37
sophists, 108-9, 136, 141
soul (*psyche*)
– ancient beliefs about, 155
– as corporeal (*see under* afterlife)
– in Gnosticism, 126, 132
– in Greek grave inscriptions, 169-76, 181-82
– in Judaism, 158
– in the Letter to the Hebrews, 213, 239
– in Middle Platonism, 126, 132
– in Paul, 43-44, 56, 89-90, 111-13, 115-16, 126, 163
– in Philo, 92-93, 96, 99, 101, 102-4, 109, 111-13
– in Plato, 87, 126, 155
spirit (*pneuma*)
– Holy Spirit, 61, 63-64, 66-67, 84, 112, 134, 185, 192, 193-95, 214, 237
– in Gnosticism, 126-27
– in Greek grave inscriptions, 170, 172
– in the Letter to the Hebrews, 214
– in Middle Platonism, 126-27
– in Paul, 39, 56, 63, 89-90, 115-17, 126-27
– in Philo, 95-96, 99-105, 109
– in Plato, 126-27
Stephen (the Martyr), 162
Sterling, G. E., 93
Stoicism, 48, 52-53, 56, 63, 65, 68-69, 75, 81, 123
Tantalus, 166
Tartarus, 128
temple, 1, 5-7, 20, 22, 24, 27, 236-37
Thomas (the apostle), 161
Thrall, M., 62
Thyen, H., 199
Tiedemann, H., 35-36
Tilborg, S. van, 188
trichotomy (anthropological)
– in Albinus, 123, 126
– in Paul, 89, 99, 111-13, 116-18, 126
– in Philo, 90, 92, 99, 101, 103, 108, 111
– in Plato, 87-90, 121-22, 126
– in Plutarch, 123, 126
– in Sethians, 125, 126
– in Valentinians, 123-25, 126
Urban, C., 183
Valentinianism, 104, 121, 123-25, 129-30, 134
Walter, N., 62
washing
– of feet of Jesus, 200, 202, 203-4
see also ritual baths; impurity
water, 190-98
Watt, J. G. van der, 188
Wenham, G., 10
Wright, N. T., 152-54, 159
Zimmermann, R., 184

INDEX OF PASSAGES

HEBREW BIBLE

Genesis
1-2 90, 91, 92, 100
1,1 217
1,1-2 92
1,6 57
1,7 217
1,16 217
1,21 217
1,25 217
1,26 217
1,26-27 (LXX) 89, 91, 92, 96, 97, 98, 100, 101, 102
1,27 217
1,31 217
2 106
2,1 91
2,2 217
2,3 217
2,4 217
2,7 (LXX) ix, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 111, 112, 115, 117, 118, 127
2,8 (LXX) 106
2,15 106
2,17 225
2,18 97
3 71
3,19 60
28,14 110, 111
36,6 45
49,14 80

Exodus
19,10-11 4
19,10-25 24
19,14-15 4
20,17 74, 79, 81
29,37 24
30,29 24

Leviticus
5,1-6 22
5,3 19
6,11 24
6,20 24
7,11 102
13,45-46 19
14,20 19
15,16-18 4
15,19-24 20
15,25-30 20
16,29 45
17,11 104
17,15-16 22
18 26
19,31 26
20,1-3 26
21 24

Numbers
5,1-4 20
5,3 20
11,4 81
11,34 81
19 21
19,2-9 21
19,19 21
31,24 21
35,33-34 26

Deuteronomy
6,4f 186
6,5 218
23,10-15 4
23,13-15 7
30,15-18 72

Judges
3,12-30 9
3,20 9
3,24 9

1 Samuel
21,2-7 4
24,2-23 9
24,2 9
24,3-4 9
24,7 9
24,11 9

2 Samuel
5,8 20, 21
7,14 229
24,10 70

1 Kings
17,17-24 21
22,22-23 18

2 Kings
4,18-37 21
4,31 153
4,34 45
9,36 45
13,21 153
14,9 45

Isaiah
26,19 157
34,14 13
41,23 69
52,1 20

Jeremiah
5,21 69
19,9 45
31,31-34 64

Ezekiel
3,19 71
4,14 24
36,26 64
36,26-27 64
37 156, 157
44,31 24
47,1-12 193

Hosea
8,2 45

Joel
2,28 64

Haggai
2,11-13 23

Zechariah
7,5 45
13,2 18

Psalms
2,7 229, 231, 234
7,15f (LXX) 193
7,20 (LXX) 193
8 218
45,7 230
50,14 (LXX) 57
83,3 (LXX) 61, 67
102,26-28 218
106,12 222
109,3 147
110,1 230, 234
110,4 231, 234, 235, 236
119,66 222

Job
14,4 25

Proverbs
1,7 79

Ecclesiastes
12,7 172

Daniel
7,5 45
12 156
12,2-3 157

Nehemiah
13,19 24
13,22 24

1 Chronicles
8,6 9

APOCRYPHAL / DEUTEROCANONICAL BOOKS

Baruch 156
4,4 74

1 Maccabees 156

2 Maccabees 156, 157, 158, 161

3 Maccabees 156

4 Maccabees 47, 156, 158
1 77
2,1 47
2,6 81
2,6-9 47
9,9 167
13,13-15 181

Judith 156

Ben Sira
3,24 (LXX) 57
15,11-17 72-73
23,6 (LXX) 60

Tobit
10,10 45

Wisdom of Solomon 156
9,17 64
17,11 70

DEAD SEA SCROLLS

1QapGen
20,16 18
22,22-23 18

1QH
4,17 63
8,6 63
8,11 63
11,22 63
12,29 61
12,29-32 64, 73
12,31 63
15,6f 63
20,11f 63

1QM
7,9-10 1
13,2-5 18
13,5 18

1QSa
2,2-7 20
2,3 21
2,3-6 21
2,9-10(11) 20
2,10 21

1QS
3,6 63
4,20 63
7,13 3
34 108

4QMMT
55-57 21

4Q258
fr. 2 c. ii 4 63

4Q264
4Q264a 5

4Q265
7 1,7-8 4

4Q267
6,4-5 8

4Q284
4Q284a 3

4Q394
fr. 8,4,8-10 6

4Q416
c. 1 61
c. 2,6 67

4Q418
fr. 81 61

4Q504
fr. 4,5 63

4Q506
fr. 131+132,11 63

4Q509
fr. 97+98 c. i. 63

11QT
29,9-10 5
43,12-14 6
43,15-17 6
43,17 6
45,7-10 6
45,11-12 6
45,12-13 6
45,12-14 20
45,15-16 6
46,1-3 6
46,13-16 7
47,7-18 6
52,13-16 6
52,17-19 6
52,19-21 6

11Q19
45,17 6
45,18 6
46,9-11 6
49,10 3
50,10-16 3

Damascus Document (CD)
7,3 63
10,14-11 4
10,18 4
10,21 4
10,22 4
10,23 4
11,9 4
11,14-15 5
11,16-17 4

PSEUDEPIGRAPHA

Jubilees
10,1 18
11,4 18
23,30-31 159

Testament of the 12 Patriarchs 158
Testament of Simeon
6,7 158
Testament of Judah
25,1-4 158
Testament of Zebulon
10,2 158
Testament of Benjamin
5,1-3 18
10,6-8 158

1 Enoch 159, 166
19,1 18
22 158
22,11 167
22,13 159, 181
41,5 71
51,1 158
51-63 158
91,10 159
92,3-4 159
103,4 159
103,5 181
103,7-8 167
104,2 159

2 Enoch 156

3 Ezra 156

4 Ezra 158
4,42-43 158

7,26-115 158
7,32 158

2 Baruch 158
11,4 158
21,23-24 158
50-51 158

4 Baruch 156

Psalms of Solomon
3,10-12 159

Testament of Job
4,9 159
40,4 159

Apocalypse of Moses
19,3 81
32,4 158
41,3 158
43,2 158

Testament of Abraham
156, 160
A 12,1-3 167

Apocalypse of Abraham 156
15,6 167
31,2-3 167

Apocalypse of Zephaniah
4,1-7 167
6,2 167
10,12-14 167

Martyrdom of Isaiah 156

Joseph and Aseneth
12,11 167
15,5 159
16,22-23 159-60

Letter of Aristeas 156

Pseudo-Phocylides
103-104 159
107-108 159
115 159

Sibylline Oracles
2,290-305 167
4,34 167
4,181-82 159

Ps.-Philo, Book of Biblical Antiquities (Liber Antiquitatum Biblicarum)
3,10 158
19,12-13 158
23,13 158
32,13 158

PHILO

Allegorical Interpretation (Legum allegoriae)
1,1 91
1,31 98
1,32 98, 109
1,33 100
1,37 101
1,37-38 100, 109
1,39-40 99
1,42 101
1,53 106
1,55 106
1,88-89 106
1,90-92 107
1,94 107, 108, 110, 115
2,4-5 97
2,15 97
2,50 108
3,161 96

On Husbandry (De agricultura)
89 108

On Dreams (De somniis)
1,149 74
1,177 111, 113

2,14 108, 114
2,193-194 109
2,232 114

On Drunkenness (De ebrietate)
99 114

On Flight and Finding (De fuga et inventione)
112 114

On the Giants (De gigantibus) 104
15,65 108
60-61 103
65 103

Noah's Work as a Planter (De plantatione)
18-20 96
24 101
44 101
45 108

On Rewards and Punishments (De praemiis et poenis)
26 110
62ff. 108
105 114
117 114
121 114

On Sobriety (De sobrietate)
60 111
62 74

On the Change of Names (De mutatione nominum)
107 108

On the Creation of the World (De opificio mundi) 97
19 91
69 92, 93
134 95
135 95
136 95, 96
138 95
139-140 95-96
140 105-106
141 106
144 101
145 96
145-146 105
148 106

On the Decalogue (De decalogo)
134 93
142 80
153 48
173 75

On the Life of Abraham (De Abrahamo)
13 109
88 114
194-195 109
216 110
272 92

On the Posterity and Exile of Cain (De posteritate Caini)
35-37 109

On the Sacrifices of Abel and Cain (De sacrificiis Abelis et Caini)
122 108

On the Special Laws (De specialibus legibus)
1,171 101
1,333 93
2,230 110
3,99 104
3,207 93, 94
4,95 75
4,123 96, 104
4,188 108

On the Virtues (De virtutibus)
203 107
204-205 107-108
217 111

Questions and Answers on Genesis and Exodus (Quaestiones et solutiones in Genesin et Exodum)
2,26 108
2,59 104, 105

That God is Unchangeable
(Quod Deus sit immutabilis)
2 108
46-47 96
111 108

That the Worse Attacks the Better
(Quod deterius potiori insidari solet)
83-85 104
100 108

Who is the Heir?
(Quis rerum divinarum heres sit)
104
52 106-107
55-56 102, 103
57 102, 103
64 114
230-31 93

FLAVIUS JOSEPHUS

Antiquities of the Jews
(Antiquitates Judaicae)
1,34 99
3,260 99
3,262 22
18,14 159
18,18-22 1

Against Apion (Contra Apionem)
1,281 19

Jewish War (De bello judaico)
2,119-61 1
2,123-40 1
2,123 1, 2
2,128 2
2,129 2
2,129-30 2
2,131 2
2,132 2
2,137 2
2,138-39 2
2,141 2
2,143 2
2,147 2, 3, 4
2,148-49 2
2,152 2
2,161 2
2,163 159
3,374 159
5,227 20

MISHNAH, TALMUD AND RELATED LITERATURE

m. Zabim
5,6 19

Pesahim
17a 30

Targum Onkelos 24

Targum Ps.-Jonathan 24

NEW TESTAMENT

Matthew
5,44 83
9,20 30
9,21 30
9,32-33 19
10,1 17, 29
10,8 29
10,28 181
11,5 17, 19, 21
11,8 167
12,22 21
12,25-29 12

12,31-32 134
12,43 17, 18
14,36 30
15,29-31 21
17,24-27 16
21,12-14 21
23,25-26 27
26,6-13 199
26,29 167

Mark
1,23 17
1,23 18
1,24 18
1,26-27 17
1,40-45 19
1,41 17, 19
1,42 19
3,1-5 21
3,11 17
3,11 18
3,23-27 12
3,29 134
3,29-30 18
3,30 17
4,35-41 16
5 21
5,1-20 30
5,2 17
5,2 18
5,7 18
5,8 17, 18
5,13 17
5,21-24 30
5,21-43 17
5,25-34 17, 29, 30
5,27 30
5,28 30
5,30 30
5,34 20
5,35-43 21, 30
5,42 153
6,7 17, 25, 29
6,7-13 24
6,12-13 29
6,23 233
6,26 233
6,32-44 16
6,45-32 16
6,56 30
7,15 26
7,25 17
8,22-25 21
9,25 17
9,27 153
10,46-52 21
11,12-14 16
11,20-21 16
14,3 17
14,3-9 199
14,25 167

Luke
4,33 17
4,36 17
5,1-11 16
6,18 17
7 21, 29
7,11-17 17, 30
7,12-16 21
7,14 21, 29
7,22 17, 19, 21
7,36-50 17, 199
8,29 17
8,44 30
9,1-6 29
9,25 181
9,42 17
11,14 19
11,17-22 12
11,24 18
11,39-41 27
11,41 29
12,4-5 181
12,10 134
12,20 181
13,11 18
13,11-13 21
13,28-29 167
13,33-34 161
16,19ff. 181
16,23f 175
16,47-51 161
17,11-19 17, 19
17,14 19
17,15 19
17,17 19
21,19 181

22,18 167
23,43 181
24,13-35 161
24,36-43 161
24,36 161
24,39 161, 181

John
1,11f 184, 206
1,12 183, 184
1,18 184
2,1-11 16
2,2 153
2,4 194
2,13-22 199
2,22 194
3,4 131
3,16 185
4 184, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198
4,1-15 193
4,1-42 196
4,7 189, 192, 195, 196, 197, 205
4,10 191, 192, 196, 197
4,11 191
4,14 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197
4,1-42 188, 189
4,6 194, 195
4,7-14 190, 192
4,14 193, 195, 197
4,16-30 192
4,21 192
4,23 192, 197
4,27 189, 192, 197
4,28-30 193
4,31-42 195
4,34 195, 196
4,35-42 193
4,36 193, 196
4,38 193
4,39 194
4,39-42 193
4,42 197
5,1-16 188
5,24 154
5,30 196
5,36 196
6,30 196
6,60-71 199
7 193, 194, 195
7,26 201
7,37 192, 195
7,37-39 190, 191, 192, 193, 195, 197
7,38 191, 192, 193, 194, 195, 197
7,39 191, 192, 194, 197
9,1-41 188
10,14f 187, 202
11,1-44 17, 188, 199
11,5 186
11,17-44 21
11,23-24 153
11,36 186
11,52 196
12 154, 188, 205
12,1 153, 200
12,1-8 188, 198, 199
12,3 200
12,5 189
12,7 204
12,32 196
13 154, 203, 205
13,1 186, 200
13,1-11 199
13,4 200
13,5 200
13,8 203, 204
13,10 23, 206
13,12-17 205
13,21-30 199
13,23 186
13,34 185, 186
13,37 187
14,3 184
14,10 183, 185
14,12 193, 195
14,15 186
14,16f 193
14,20 183, 185
14,21 186
14,23 185, 186
15 203
15,5f 185
15,9 186

15,10 186
15,12 185, 186
15,12-14 202
15,12-15 205
15,13 203, 206
15,15 201
15,16 187
16,14 202
16,23 186
17,4 196
17,9 202
17,21 183, 185, 193
17,24 185
18,20 201
19 195
19,14 194
19,26 186
19,28-34 197
19,28-35 195
19,28-38 194
19,28 194, 195, 196, 197
19,30 194, 196, 205
19,34 193, 194, 195, 196
19,35 194, 195, 197
19,38-42 199
20,2 186
20,17 161, 206
20,19 161
20,21 193
20,26 161
21,1-14 161
21,15-17 186
21,7 186
21,20 186

Acts
2,29 234
2,31 181
3,2 21
3,8 21
3,10 21
3,15 153
4,10 153
7,8 234
7,9 234
7,51-52 161
7,55-56 162
7,56 181
9,3-6 160
9,40 153
10 15
13,30 153
15 15
17,28 56
22,6-11 160
26,13-18 160
26,23 162

Romans 119
1-2 71
1,21 67, 211
1,21-23 80
1,24 67, 79, 80, 211
2,5 211
2,8 164
2,17-24 71
2,17 71
3,10-18 71
3,28 73
4,1 234
4,17 234
4,19 50
4,24 153
5,5 117
5,12-6,11 118
6,3-11 118
6,4 59, 153
6,6 43, 55, 59, 61
6,9 153
6,11 69
6,12 50, 51, 60
6,12-18 51
6,16 57
6,19 30, 61
6,20-23 164
7 51, 73
7,1-4 47
7,4 47, 51, 57
7,5 61
7,7-13 71
7,7-25 47
7,9 60
7,10 220
7,12 58
7,18 61
7,22 59, 119
7,22-23 72
7,23 49

7,24 43
8 64
8,5 67
8,6 61, 67
8,7 61
8,9 67
8,13 51, 76
8,14 67
8,15 79, 117
8,16 66
8,23 117
8,26f 63, 77
9,2 67, 77
9,22 164
10,5 220
10,9 153
11,16 29
12,1 61
12,2 63, 68, 73, 74, 75, 76
12,12 82
12,19 83
13,14 76
14-15 69
14,13-23 15
14,13 69, 78
14,17 82
15,13 82
15,32 82
16,18 60

1 Corinthians 107, 113, 124
1-4 34, 115
1,9 202
1,10 94
1,18 164
1,26-31 78
2,6 107
2,11 116
2,12 66
2,13 107, 115
2,13-3,1 113
2,14 38, 107, 115
2,15 107, 115
2,15-16 119
2,16 69, 94
3,1 60, 107, 115
3,1-3 52
3,3 59, 107
3,14 107, 115
4,3f. 213
4,4 70
4,5 67
4,14 60, 71
6,12-20 49
6,13 44, 49
6,14-15 73
6,19 49, 52, 62, 67, 73, 74
6,20 52
7,14 28
7,23 49
7,30 82
7,37 67
8 93
8,6 93
8,7-13 15
9,21 57
10,1-22 69
10,6 81
10,15 69
11 93
11,3 93
11,7 93
11,24 51
11,28 69
12,24 53
13,11 60
15 35, 38, 50, 62, 88-89, 90, 115, 116, 117, 124, 163
15,4 160
15,5-8 160
15,12 60, 163
15,12 153
15,20 153, 162
15,20-28 118
15,32 55
15,33 56
15,35-49 55
15,35 55, 151, 163
15,36 163
15,36-38 163
15,38 167
15,39-49 35
15,40-41 164
15,42-43 163
15,43 181

15,44 163, 164
15,44.46 62
15,44-49 89, 117, 126
15,45 91, 116, 117, 181
15,45-49 118
15,46 114
15,47 73
15,49 91, 118
15,50 163, 233
15,51 164
15,51-52 164
16,17 82

2 Corinthians 119
1,8-10 62
1,22 117
2,1-4 77
2,3 82
2,15 164
2,4 67
3 38
3,3 46, 64
3,18 118
4,2 59, 70
4,6 67
4,11 61
4,14 153
4,16 59, 62, 119
5,1 53
5,1-10 62
5,3 181
5,5 117
5,6 53, 62
5,8 62
5,10 61, 62
5,11 71, 79
5,14 69
5,14-17 117
5,17 59, 146
6,10 82
7,4-6 82
7,9-11 78
7,11 79
7,16 82
9,7 56
10,8 51
11,2 71, 83
11,28 71
12,14 59
12,19 52
12,20 52, 69, 79
13,5 69
13,11 82

Galatians
1,1 153
1,10 59
1,13-14 71
1,15-16 71
1,16 61, 233
1,21-2,2 113
2,9 57
2,11-14 15
2,20 83
3 47
3,10 58
3,12 220
4,1 60
4,3 60
4,6 67
4,11 79
4,14 61, 77
4,19 60, 71
5,1 68
5,12 68, 83
5,13 68
5,16 60
5,17 79, 80
5,18 67
5,19f 46
5,19-21 52, 62, 82
5,19-23 61
5,22 69, 82
5,24 46, 76
6,1 115
6,14 58
6,15 146
6,17 50
6,18 118

Ephesians
1,20 153
4,22-24 149

Philippians
1,10 69
1,18 82
1,23 68, 77

1,28 164
2,1-4 69
2,2 68, 82
2,6-11 160
2,12-13 69
2,12 69
2,13-14 79
3,1 82
3,6 71
3,13 69, 70, 71, 76, 84
3,15 76
3,16 76
3,18 164
3,19 60
4,1 82
4,4 82
4,8 68
4,23 118
10 59

Colossians
2,11 38
2,12 153, 154

1 Thessalonians 113
1,6 82
1,10 153
2,12 57
2,17 80
2,19 82
3,9 82
4,1-8 71
4,5 80
4,8 66, 112, 117
4,13 77
5,19 111, 112
5,23 56, 89, 111, 112, 113, 126

1 Timothy
3,1 68
6,9 79

2 Timothy
2,8 153
2,17-18 151, 154

Titus
1,12 56
1,15 29, 30

Philemon
25 118

Hebrews
1-2 227
1-6 228, 232
1 218, 229, 230
1,1-2 217, 220, 221, 229
1,1-4 221, 229
1,2 217
1,2-3 218
1,3 227, 228, 236
1,4 229
1,9 227, 230
1,10 218
1,12 236
1,13 230, 234
1,14 220, 227
2 218, 230
2,1-4 217, 221
2,2 217, 221, 232
2,2-3 219, 221, 229
2,4 214, 226
2,5 220
2,5-16 229, 238
2,6-7 218
2,7 230
2,8 230
2,9 226, 227, 230
2,10 217, 218, 223, 226, 228, 229, 235
2,11 218
2,12 227
2,14 214, 215, 217, 230, 232
2,16 219, 227, 234
2,17 226, 230
2,18 226, 227
3-4 209
3,1 216, 230, 231
3,1-4,13 230
3,1-6 222, 232, 233
3,6 217
3,6-4,11 233
3,7 214
3,7-4,11 221

3,7-4,14 220
3,8 212, 214
3,10 212, 214
3,11 230
3,12 212, 225, 239
3,13 216
3,15 212
3,18 222
4,1 223, 224, 230
4,2 220, 221, 239
4,7 214
4,8 232
4,11 222, 224
4,12 212, 214, 216, 221
4,12-13 219
4,13 216, 221, 230
4,14 216, 221, 236
4,14-15 230
4,15 227
4,16 217, 226, 227, 230
5,1 227
5,1-4 233, 236
5,1-10 231
5,4 230
5,5-6 234
5,6 236
5,7 215
5,7-10 222, 226, 233
5,8 223
5,9 226, 229
5,10 210, 228, 232, 234, 236
5,10-6,20 228
5,11 228
5,11-6,8 228
5,11-6,20 230, 232, 234
5,14 213, 215, 216, 225, 228
6-10 209
6,1 228
6,2-4 209
6,4-6 213, 224
6,4 214
6,7 217, 221, 222
6,8 217, 221, 222
6,10 224
6,10-12 224
6,11 224
6,12 225, 234
6,16 221, 233, 235
6,16-18 230
6,17 236
6,18 227
6,19 221
6,19-20 221
6,20 227, 232, 234, 236
7 232, 234, 236
7,1ff. 230
7,1-4 235
7,1-10 234, 235
7,1-10,18 209, 229, 230, 231
7,3 234
7,4 234, 235
7,5-10 235
7,7 235
7,8 235
7,10 235
7,11 232
7,11-19 235
7,16 215, 236
7,17 236
7,18 210
7,19 227
7,20-28 236
7,22 226, 227, 229
7,25 236
7,26-28 236
7,27 227
7,28 236
8,1 227, 228
8,1-11 221
8,2 236
8,5 209
8,6 226, 227, 229
8,10 214, 215, 216
8,11 213
9,1-6 236
9,7 227, 236, 237
9,8 214
9,9f. 215
9,11 216, 219, 237
9,11-12 221
9,13 212, 214, 215, 237
9,13-14 237
9,14 214
9,15 226, 227, 229

9,17 221
9,24 220, 227
9,27 219, 222
9,28 219
10 229, 238
10,1 232
10,1-18 237
10,4 237
10,4-6 238
10,5 214
10,7 223
10,9 223
10,10 214
10,11-14 238
10,12 227
10,15 214
10,15-18 238
10,16 214, 215, 216
10,18 238
10,19 215, 217, 220, 221
10,19-20 221
10,20 215
10,22 212, 214, 239
10,22-24 224
10,23 216, 223
10,24 224
10,25 224
10,26 213, 224
10,26-31 213, 217, 221
10,28 220, 224
10,29 214
10,31 222
10,35 217, 224
10,36 220, 225
10,38 239
11 209, 222
11,3 219
11,6 222
11,8 223
11,11 223
11,26 224
11,39-40 224
12 228
12,1 225
12,1-3 225
12,2 224, 227, 229, 235
12,4-11 226, 228
12,9 214, 220, 223
12,10 223
12,11 210, 225, 228
12,12 225
12,14 220, 223, 226
12,15 214, 224
12,16 224
12,18-24 210
12,22 220
12,23 214
12,24 227
12,25 222, 225
12,26-27 219
12,29 221, 222
13,1-6 225
13,2-3 224
13,3 214
13,4 225
13,6 227
13,8 236
13,9 214
13,11 214, 239
13,14 220
13,15 216, 222
13,17 213
13,18 213
13,21 220

James
1,21 153
2:20 73

1 Peter
1,8 186
2,11 47
4,2 59

1 John 134
4,16 202, 207

Apocalypse of John
7,17 191
21,6 191
22,1 191
22,17 191

OTHER CHRISTIAN LITERATURE

1 Clement
46,2 29
49,1-50,7 186

Apocryphon of John 121, 123, 125, 131, 134
II 25,16-27 130
II 26,34-27,11 131
II 27,12-14 132
II 27,20-21 131
II 27,22-23 130
III 35,10-11 132
BG 69,5-6 132

Athenagoras
On the Resurrection of the Body (De resurrectione)
3-4.7.9 163

Augustine
Confessions (Confessiones)
3,4 137
10,27 148
On the City of God (De civitate dei)
9,19-22 64
On the Gospel of John (In Johannis evangelium tractatus)
15,11-12 197
Various Questions (De diversis quaestionibus)
76,2 73

Bede the Venerable
In epistulam Iacobi
2,20 73

Clement of Alexandria
Excerpts from Theodotus (Excerpta ex Theodoto) 121, 129, 130
2,1 128
21,1-3 128
39-40 128
54 104, 124, 125
56,2 124
61,8 129
63 129

Exhortation to the Greeks (Protrepticus)
1 144
1,2,3 142-43, 145
1,2,4 145
1,5 139
1,6,3 147
1,7,5 139
2-5 144
6-9 144
10 146
10,90,2 146
10,93,1 142
11 141
12,123,2 140
Miscellanies (Stromata)
4,22,142,3 141

Cyril of Alexandria
Commentary on Luke (Commentarium in Lucam) 68

Epiphanius
Medicine Chest (Panarion)
66,86,3 62

The Epistle of the Apostles (Epistula Apostolorum)
37 186

Gospel of Judas
43,15-24 133

Gospel of Philip 133

Hermas
12,4-6 73

Hypostasis of the Archons
II 87,15-20 125
II 87,25-88,16 125
II 90,15-19 125

Irenaeus
Against Heresies (Adversus haereses) 123
1,4,5-7,1 124
1,6,1-2 124

1,7,5 123-124
1,8,3 124

Jerome
Commentary on the Epistle to the Galatians (Commentarius in Epistolam ad Gatalas) 56, 77, 83

John Chrysostom
Commentary on the Epistle to the Galatians (Commentarius in Epistolam ad Gatalas) 62
Homilies on the Epistle to the Romans (Homiliae in Epistolam ad Romanos) 73

Justin the Martyr
1 Apology
21,1-3 153
2 Apology
12,1 58
Dialogue with Trypho (Dialogus cum Tryphone)
80,4-5 151-152

Melito of Sardis
On the Passover (De Pascha)
3-46 148

Minucius Felix
Octavius
11,6-7 58

Nemesius of Emesa
On the Human Nature (De natura hominis) 83

On the Origin of the World
117,29-34 124

Origen
Commentary on the Epistle to the Romans (Commentarius in Epistolam ad Romanos)
6,9 72
fr. 48 63

Against Celsus (Contra Celsum)
1,16,18 145
3,44,50 79
5,64 58

Papyrus Oxyrhynchus 840 22

Polycarp
Letter of the Philippians (Epistola ad Philippenses)
11,1 77

Ps.-Jerome
Commentary on the Epistle to Philippians (Commentarius in Epistolam ad Philippenses)
841a-852d 61

Ps.-Justin
On the Resurrection (De resurrectione)
2-4 163

Tertullian
Apology (Apologeticum)
46,2 74
On the Mantle (De pallio)
6,2 59
On the Resurrection (De resurrectione)
3,5 168
17 166
57.60 163
On the Soul (De anima) 83
15,4 67
16,6 68

Theodore of Mopsuestia
Commentary on the Epistle to the Galatians (Commentarius in Epistolam ad Gatalas) 79

Theodoret of Cyrus
Epistles (Epistulae)
118,5 149
In Philippians (In Epistulam ad Philippenses)
557b-590d 61

In Romans
(In Epistulam ad Romanos) 73
In Jeremiah
(In Ieremias) 76
Tripartite Tractate 133
118,14-17 130
119,16-20 130

GREEK AND LATIN LITERATURE

Aeschylus
The Kindly Ones (Eumenides)
647 60

Albinus/Alcinous
The Handbook of Platonism
(Didaskalikos)
178 123

Alexander of Aphrodisia
SVF 2, 346 53
SVF 2, 1039 53
SVF 2, 1040 53

Apuleius
Golden Ass (Asinus aureus)
10 137
11,15,4-5 69
On the God of Socrates
(De deo Socratis)
13,147 66
16,156 65

Aristophanes
The Birds
(Aves)
684ff. 144

Aristotle
Rhetoric (Rhetorica)
2,5,16 217
Nichomachean Ethics
(Ethica nicomachea)
8,1,1155a 201
8,2 207
8,2,1156a 200
8,9,1159a 202
9,8,1168b 201
On the Generation of Animals
(De generatione animalium)
1,10,328a 53
Protrepticus
fr. 28 138
fr. 52 140
fr. 70 140
fr. 98 140
fr. 110 140
fr. A 1-7, B 6 141
fr. C107.I 139

Aulus Gellius
Attic Nights (Noctes Atticae)
3,10,11 105

Chrysippus
SVF 3, 462 56

Cicero
On the Nature of Gods
(De natura deorum)
1,77 142
For Publius Quintius (Pro Quinctio)
57,1 145
Catiline Orations (In Catilinam)
1,3,6 145
On the Laws (De legibus)
2,36 82
Tusculan Disputations
(Tusculanae disputationes)
1,16,37 165

Dio Chrysostom
Discourses (Orationes)
23,11-12 65
23,11 66
25,1 66
25,9 65

Diogenes Laertius
Lives and Opinions of Eminent Philosophers (Vitae philosophorum)
2,96 72

2,98 81
7,92 76
7,113 81
7,116 68, 81
7,122 75
7,180 48

Empedocles
fr. B 11 144
fr. B 124 144
fr. B 141 144

Epictetus
Discourses
1,3,3 43
1,4,12 64
1,9,6 78
2,1,17 44
2,8,11ff 67
2,20,22 59
2,26,4 72
3,22,21 77
4,1,1 72
4,1,7ff 56
4,1,23 69
4,1,33-53 78
4,2,1 59
Handbook (Enchiridion)
49 72

Epimenides
fr. 1 144

Eunapius
Lives of the Sophists (Vitae sophistarum)
7,3,2-4 137

Euripides
Medea
1077b-1080 48
1079 72
The Bacchae
944 137
The Cretans
fr. 476 137

Galen
On the Doctrines of Hippocrates and Plato (De placitis Hippocratis et Platonis)
5,6 65

Hesiod
Theogony (Theogonia)
26ff. 144

Homer
Iliad (Ilias)
7,75 44
22,342 44
23,66-67 165
23,99-101 165
23,100 171
Odyssey (Odysseia)
10,495 171
11,204-208 165
11,207 171

Homeric Hymn to Demeter
256f. 144

Horace
Satires (Sermones)
2,7,85 75

Iamblichus
On General Mathematical Science (De communi mathematica scientia)
79,15-80,1 140
On the Mysteries (De mysteriis)
7,5 147
Protrepticus
35,18 138

Julian
Epistles (Epistulae)
46 146
111 146, 149
136, b1 146

Livy
From the Foundation of the City (Ab urbe condita)
5,2 145

Lucian
Dialogues of the Dead (Dialogi mortuorum)
7 166
The Fisherman (Piscator) 78

The Passing of Peregrinus
(De morte Peregrini)
11 58
13 60
True Histories (Verae historiae)
2,12 166

Lucretius
On the Nature of Things
(De rerum natura)
2,1173-1174 105

Marcus Aurelius
Meditations (Ad se ipsum)
11,3 58

Musonius Rufus
Discourses
6 72
17 76, 77

Numenius of Apamea
fr. 15 122

Orphic fragments
488-489 149

Plato
Apology of Socrates (Apologia Socratis)
24b 145
26c 145
27b 145
31d 65
40a 65
Cratylus
400a 88
Epistles
7,335a 145
Eutyphro
3b 145
Laws (De legibus)
715e 145
896d-897b 88
927a-b 79
961d 87
967b 87
Phaedo 128
67d 76
67e 77
70a 60
81a 127
81c 127
81e 127
113d-114c 128
Phaedrus
242b-c 65
247c 57, 88
248a 122
248c-e 128
248c 128, 131
Philebus
30c-d 88
55b 87
63e-64a 81
Gorgias 128, 132
Republic 128
439d-440e 57
518d 142
615d-616a 128
Theaetetus
176b 57
Timaeus 121
30b-c 88
42c 127
42c-d 127
46c 88
69ff. 121
69a-70d 56
69c-d 122
69d-70a 122
70b 67
523-527 131
526a 133

Plotinus
Enneads
2,9,2 128
5,9,1 103

Plutarch
On the Daimonion of Socrates
(De genio Socratis)
580c-d 65, 66
588e 67
589b 66
591d 116
591e 116
591d-592c 103

593c-d 66
594a 66
On the Face in the Moon
(De facie in orbe lunae)
943-954 123
943A 123
On Tranquility of Mind
(De tranquillitate animi)
19,476-477 78
The Stoics Speak More
Pradoxically than the Poets
(Stoicos absurdiora poetis dicere)
4 148

Polybius
Histories (Historiae)
2,6,6 44

Porphyry
Fragments (Fragmenta)
fr. 30 58
fr. 37 83

Propertius
Elegy (Elegiae)
4,7 165

Sallustius
The Conspiracy of Catiline
(De coniuratione Catilinae)
1 43

Seneca
Moral epistles (Epistulae morales)
9,10 203
23,4 82
23,7 81
27,3 81
59,2 81
65,22 44
85,15 77
94,34 210
94,36 210
116,1 75
116,7 75

Sextus Empiricus
SVF 2, 1013 52

Thomas Aquinas
Summa Theologica
I-II, q. 23 a. 1 202
I-II, q. 65 a. 5 207

Virgil
Aeneid
6,557-558.642-657 166
6,700-702 166

Xenophon
Memorabilia
1,4,15 65
4,3,12 66
4,8,1 65

Zeno
SVF 1, 209 56

Contributions to Biblical Exegesis and Theology

1. J.A. Loader, *A Tale of Two Cities, Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*, Kampen, 1990
2. P.W. Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCB-700 CE)*, Kampen, 1991
3. E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8, 14-61*, Kampen, 1993
4. R. Stahl, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung: Theologische Positionen im Danielbuch*, Kampen, 1994
5. J.N. Bremmer, *Sacred History and Sacred Texts in early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen, 1992
6. K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, Kampen, 1994
7. B. Aland, *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History: A Discussion of Methods*, Kampen, 1994
8. P.W. Van der Horst, *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on their Interaction*, Kampen, Second Enlarged Edition, 1998
9. C. Houtman, *Der Pentateuch: die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen, 1994
10. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, 1994
11. Tj. Baarda, *Essays on the Diatessaron*, Kampen, 1994
12. Gert J. Steyn, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen, 1995
13. D.V. Edelman, *The Triumph of Elohim, From Yahwisms to Judaisms*, Kampen, 1995
14. J.E. Revell, *The Designation of the Individual. Expressive Usage in Biblical Narrative*, Kampen, 1996
15. M. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, Kampen, 1996
16. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus my Lord. The High Christology of Philippians 3:7-11*, Kampen, 1996
17. M.C. De Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen, 1996
18. R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Revised edition, Leuven, 1998
19. L.C. Jonker, *Exclusivity and Variety, Perspectives on Multi-dimensional Exegesis*, Kampen, 1996
20. L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven, 1998
21. K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, Leuven, 1998
22. L.V. Rutgers, P.W. van der Horst (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998
23. E.R. Ekblad Jr., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study*, Leuven, 1999
24. R.D. Anderson Jr., *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, Leuven, 2000
25. T. Stordalen, *Echoes of Eden*, Leuven, 2000
26. H. Lalleman-de Winkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition*, Leuven, 2000
27. J.F.M. Smit, *About the Idol Offerings. Rhetoric, Social Context and Theology of Paul's Discourse in First Corinthians 8:1-11:1*, Leuven, 2000
28. T.J. Horner, *Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*, Leuven, 2001
29. D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven, 2001
30. J.S. Kloppenborg, P. Hoffmann, J.M. Robinson, M.C. Moreland (eds.), *The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas*, Leuven, 2001
31. M.K. Birge, *The Language of Belonging. A Rhetorical Analysis of Kinship Language in First Corinthians*, Leuven, 2004
32. P.W. van der Horst, *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven, 2002
33. P.W. van der Horst, M.J.J. Menken, J.F.M. Smit, G. van Oyen (eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, Leuven, 2003

34. L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Leuven, 2003
35. L.M. Teugels, *Bible and midrash. The Story of 'The Wooing of Rebekah'* (Gen. 24), Leuven, 2004
36. H.W. Shin, *Textual Criticism and the Synoptic Problem in Historical Jesus Research. The Search for Valid Criteria*, Leuven, 2004
37. A. Volgers, C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Leuven, 2004
38. L.E. Galloway, *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo*, Leuven, 2004
39. C. Houtman, K. Spronk, *Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen*, Leuven, 2004
40. H. Kahana, Esther. *Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text*, Leuven, 2005
41. V.A. Pizzuto, *A Cosmic Leap of Faith. An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col 1:15-20*, Leuven, 2005
42. B.J. Koet, *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Leuven, 2006
43. P.C Beentjes. *"Happy the One Who Meditates on Wisdom" (SIR. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira*, Leuven, 2006
44. R. Roukema, L.J. Lietaert Peerbolte, K. Spronk, J.W. Wesselius (eds.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Leuven, 2006
45. G. van Oyen, T. Shepherd (eds.), *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark*, Leuven, 2006
46. B. Thettayil, *In Spirit and Truth. An Exegetical Study of John 4:19-26 and a Theological Investigation of the Replacement Theme in the Fourth Gospel*, Leuven, 2007
47. T.A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, Leuven, 2007
48. W. Hilbrands, *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit*, Leuven, 2007
49. J. Joosten, P.J. Tomson (eds.), *Voces Biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament*, Leuven, 2007
50. A. Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Leuven, 2007
51. S. Janse, *"You are My Son". The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church*, Leuven, 2009
52. K. De Troyer, A. Lange, L.L. Schulte (eds.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven, 2009
53. C.M. Tuckett (ed.), *Feasts and Festivals*, Leuven, 2009

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706

N.V. PEETERS S.A., WAROTSTRAAT 50, B-3020 HERENT

DATE DUE

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

Most of the articles were presented and discussed at the seminar *Christianity between Judaism and Hellenism* at the Annual Meeting of the *European Association of Biblical Studies* in Piliscsaba and Budapest, Hungary in August 2006.

The anthropological quest is still one of the classical approaches historical-critical as well as in other methodological approaches to the New Testament. The complexity of anthropological ideas in the New Testament is seldom presented neither explicitly nor in clearly defined terms but rather in stories about human beings or their (inter-)actions and in parenetic teaching that is based on some, often unstated, presuppositions of what humans are like. The different essays in *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context* are taking care of this complex situation and address a selection of important problems from the variety of ideas on anthropology in Early Christianity as well as in its Jewish and its Hellenistic context. The book does not aim to show a coherent New Testament anthropology as it is to write a coherent New Testament theology, but rather tries to present new insights into the complexity of ancient anthropological discourses. With that aim the collection includes presentations on the human body and its purity – a key feature in many ancient cultures and their anthropological systems, questions of purity and impurity, on the key anthropological terms σάρξ and σῶμα in Paul, how a Greco-Roman reader would understand Paul's anthropological reasoning. Paul's anthropology is also set in relation to Philo's view of humanity. Platonic, tripartite anthropology is also part of an article analyzing the common elements in the teaching concerning the human soul among Sethian, Valentinian and Platonic writers. Conversion, another kind of adaptation of a Hellenistic philosophical concept to early Christianity, different early Christian ideas of the resurrected body, and so-called "sepulchral anthropology" are further subjects addressed in the book which finally deals with selected anthropological imagery in the Gospel of John and with anthropological perspectives in Hebrews.

The book contains contributions by Ida Froehlich, Tom Holmén, Lorenzo Scornaienchi, Martin Meiser, George van Kooten, Päivi Vähäkangas, Miguel Herrero de Jáuregui, Outi Lehtipuu, Imre Peres, Margareta Gruber and Walter Übelacker. The essays offer some new angles, new methodological approaches and important insights relevant to anthropological views in the New Testament.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1002 3953 8

PEETERS

PEETERS-LEUVEN

ISBN 978-90-429-2342-3

9 789042 923423